میرزجان حکمة العین

حکمة العین

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله

اجمعين قوله الحكمة استكمال النفس الانسانية [illegible] والمصادر قد

تطلق ويراد بها معانيها النسبية وقد يطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر

مثلا الضرب قد يطلق ويراد به الحاصل والحكمة ايضا مصدر في الاصل قد

يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى الاخر اي الصور العلمية فا

فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال ايضا على معناه الحد

وان اريد بالمعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال ايضا على ما يوافقه فيراد بالاستكمال

ما تستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه وعلى ما قررنا ظهر ان ما

ما ذكره السيد قدس سره من ان هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة علم الانفسي

الحكمة يقتضي انه حمل الاستكمال لا على ما هي ما تستكمل به بل على معناه المصدري

والحكمة لا على معنى العلم وبيوت [illegible] فاعترض عليه والحق ان يحمل الحكمة على العلم

والاستكمال على معنى ما تستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة والا

بمعنى ما تستكمل به حتى يمكن حمله عليها ما لا يخفى ويمكن حمل كل منهما على اصوله

اصول وقواعد اما حمل الحكمة عليه فقط واما حمل الاستكمال عليه

فبان يقال لما كان تلك الاصول والقواعد الى بحصولها في النفس تستكمل

فصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار موافقا لما تقرر ان اسماء

العلوم المدونة يصح طلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى

التصديق بتلك القواعد قوله بتحصيل ما عليه الوجود الى اخر ذلك

الاستكمال يحصل بتحصيل احوال كان تلك الاحوال الموجودة في نفس الامر

وبتحصيل احوال كان الواجب تلك الاحوال واجبا لا على وجه الا

فوال كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان يقال ضمير عليه راجع

الى الانسان اي ما كان واجبا على الانسان فعله او تركه من الافعال الجيدة و

الاضية [illegible] الحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا لما ينبغي ان يعمل

وتاركا لما ينبغي ان يترك ويصير بذلك مشابها للعقول التي كمالاتها العلمية

والعملية حاصلة لها بالفعل ويستعد بذلك للسعادة الاخروية التي

هي البهجة والسعادة الروحانية الباقية بعد خراب البدن وقوله

بحسب الطاقة البشرية يفيد فوائد احديها انه لا يلزم معرفة جميع

الاصول وثانيها انه لا يلزم معرفة احوال جميع الموجودات

وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب ان يعمل وان لا يعمل ورابعها

انه لا يلزم المرتبة البالغة في العلم الى اليقين الكامل على مذهب من جعله

الشدة والضعف في اليقين وخامسها ان المطابقة لنفس الامر لا يلزم

في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا لما يجب بطاقة الشخص وبذل جهده فيه

فلا يخرج بمخالفة الواقع وفي قوله ان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها و

ونعلمها فائدة وهي انه تناول للمذهبين في موضوع الحكمة العملية حيث

اختلفوا في ان موضوعها النفس الانسانية او الافعال والاعمال من حيث

تؤدي الى صلاح المعاش والمعاد للاثنين على ما هو المشهور وقوله اما ان

لا يكون لها بها حاجة مشهور وهو ان المراد بمخالطة المادة اما المادة

المخصوصة على ما شعر به كلامه فكر كسه في هذا الموضع على ما لا يخفى على الناظر

او يطلق المادة على ما هو الظاهر من اللفظ فعلى الاول يشكل بمباحث كتاب

السماء والعالم من الطبيعي حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة بين الافلاك

والعناصر وعلى الثاني بمباحث علم الهيئة لو يبحث فيها عن احوال الافلاك

والعناصر فان قلت الاشكال بمباحث الهيئة مشترك بين الوجهين اذ

ربما يبحث فيها عن احوال امور بمخالطة المادة المعينة شروط فيها قلت

قلت المباحث المتعلقة بها في الهيئة لا يلاحظ فيها خصوص المادة

قال قدس سره في حاشية شرح المطالع الفلك الثامن مثلا انما يتعلق

عقد ثابتة تجوهرات كلية يقيد بعضها ببعض حتى صارت مجموعه و

بالشخص مع بقاء ذلك المقيد كليا بحسب تصوره ولو وضع موضع

جرم اخر يوافقه في وضعه ومقداره وسائر احكامه وان خالفه في ما

بهية كانت مباحث الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة اياه فتفص

على ذلك ما عداه وهذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما ذكرناه ولجوا

ان الهيئة المجسمة التي يبحث فيها عن الافلاك والعناصر عن اجسامها

واجرامها والنوبة من مبتدعات المتاخرين واما القدماء فانما

يبحثون في الهيئة عن المقادير والحركات والاوضاع والاشكال و

لا يبحث فيها عن اجسامها وبناء التقسيم على طريقة القدماء على انه

لا يبعد ان يلتزم ان في الهيئة المجسمة كانت الملحوظة في هذه المباحث

مقادير تلك الاجسام لا اجسامها الطبيعية فتامل فان قلت

ماذا تقول في المسئلة المشتركة بين العلمين كاستدارة الارض

مثلا حيث قالوا ان اثبت بالبرهان اللمي كانت من الطبيعي وان

وان اثبت بالبرهان الانى كانت من الرياضية قلت على ما قررنا من ان

الملحوظ فى الرياضة مقدار مادى وفى جوهر بينها وفى الطبيعى يلاحظ

جوهريتها لا الاشكال بها الحكم باشتراك المسئلة بين العلمين نظرا الى

الظ ومع قطع النظر عن ذلك فنقول ان استدل عليه بالبرهان اللمى كان

الملحوظ فيها الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة والسكون

فيصدق انه يبحث فيها عن احوال الجسم الطبيعى من جهة استعداد الحركة والسكون

المراد بمخالطة المادة على ما مر وبذلك ظهر صورة الاستدلال بالانى

لا يلاحظ فيه الجهة فيخرج عن الطبيعى فتدبر وتمام تحقيقه ذكرناه

يطلب من حواشينا على شرح الاشارات ومبادى هذه الثلثة اى اصولها

واساسها كلها على ما يقتضيه اللفظ من جهة الشريعة الالهية وذلك

لا ينافى تعليم كلها الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق

بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم من الحكمة بل كلها اوحيها الله

او الى الانبياء عليهم السلام على ما يدل عليه كتب السير والتواريخ

وهى كلها من جانب الشرع وبعض المسائل التى خالفت الشريعة انما

زادت بتلاحق الافكار المتعلقة بها وعلى هذا الاحتياج توضيحه الشريعة

الشرع الى ما ارتكبه فلاسفة حيث قال البعض بهذه الامور معلق

من صاحب الشرع الى قوله فلاسفة واما الفائم الثابت بنزول

الوحى اراد بالشريعة بهذا معنى اخر اخص من الاول قال الشارح

للوجود والمادى ومقابلاتها اقول يحتمل ان يكون مقابلاتها معطوفا

على قوله الشاملة فيكون العدم والامتناع داخلين فى الامور العامة

ولم يكن البحث عنهما فى مقابلة الامور العامة تطفليا ويحتمل ان يكون

معطوفا على الامور العامة فلم يكونا داخلين فى الامور العامة و

يكون البحث عنهما تطفليا بناء على انهما مقابلا الوجود والعدم

الا مكان وبهما ان الامور العامة بهذا تم التعريف للامور العامة يصدق

على الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة تلك الاحوال للوجود والمادى و

يمكن ان يقال تلك الاحوال داخلة فى الامور العامة بالمعنى المراد بهنا اذا

المراد بالامور العامة بهنا ما لم يفتقر الى المادة لكن يقال انها وهو ما يبحث

عنه فى الفلسفة الاولى والعلم الكلى على ما عرفنا فانه حيث قسم الالهى

بالمعنى الاعم الى قسمين الالهى والعلم الكلى ثم ذكر ان المقالة الاولى فى الا

مور العامة فهم منه ان المراد بالامور العامة ما يبحث عنه فى القسم الثانى

من الاول وهو التقسيم بالعلم المطلق ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح

للامام موافقا لما اشتهر في الكتب الكلامية بحيث يرفع النزاع وهو انه

العلية والمعلولية من الامور العامة بجميع اقسامها ولم يذكرها المص

في المقالة الاولى التي وضعها للامور العامة قال الشارح لان جزء المصدق

بالبداهة لا يجب ان يكون بديهيا لا يقال ان اريد بالتصديق ما هو ان

الحكماء من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان المصدق به على هذا الراى

هو النسبة والنسبة بسيطة على ما صرح به الجمهور وان اريد ما هو راى الامام من

التصورات الثلث والحكم فنقول ان التصديق عند الامام لما كان عبارة

عن هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه بديهيا ولهذا

تراه يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور لانا نقول المختار الاول

ونقول المصدق به عند الحكيم وان كان بالحقيقة هو النسبة فقط ولكن

لما توقف التصديق عندهم ايضا على تصور الاطراف والنسبة يطلق

المصدق به على المجموع الثلثة كذا وفائدة التقييد بالتصور الاطراف

وهو مصدق به ولو بالفرض قوله فلا ينعكس قبل يمتنع تصوره ولا

لزم اجتماع المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور

تصور النقيض لنوع ما التصف به الادراك بالعلم الحصولي والتزام امتناع

تصوره مطلقا بعيد عن الانصاف واما النقيض بعلمه بذاته وصفاته

فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه يفسره المشهور بحصول صورة

الشيء في العقل وظاهر ان هذا انما يتناول العلم الحصولي على ما هو حق

وعلمه بذاته وصفاته حضوري بل النقض بعلمه بذاته تعالى وارد على قوم

اذا اجتماع المثلين المستحيل يتحقق في صورة حصولهما في محل الاول

كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل واحد على ما هو

ثم اقول الظاهر من الكلام الذي ذكره قدس سره في مقام الجواب عنه بجوابين

احدهما انه لا يتحقق ههنا مثلان لانهما فردان متحدان في الماهية النوعية

وههنا لا يتحقق اجتماع الفردين لماهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل

في الذهن هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل صورته

المطابقة لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة

في نفس شخصية وصارت متشخصة بتشخص ذهنية كانت فردا شخصيا

ذهنيا لماهية الوجود فمن حيث انه تشخص في الذهن جزئي ومع قطع

النظر عن التشخص كان كليا فيلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عنه

كما ابطل الجواب عموم الدليل الذي اورده وكذلك على امتناع تصور الوجود بقوله والا لزم اجتماع المثلين

عن الدليل عند هذا التقرير بان الوجود لما كان مقولا بالتشكيك على افراده
افراده كان عرضا لها على ما تقرر في موضع فلا يتحدان في الماهية
وهذا الجواب انما يتاتى اذا كان المستدل بصدد التحقيق
امتناع تصور الوجود في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدل والالزام
من يقول انه بديهي التصور كما هو مبنى على انه يسلم تصور الوجود المطلق في ضمن الخاص
فلا وثانيها ان اللازم اجتماع الوجود الخارجي الا ماهيته في النفس به
موجودا خارجيا مع الذهني الحاصل في الذهن والتحرم فيه وهذا غير مستحيل
لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا لاستلزام رفع الاثنينية بينهما وههنا يتحقق
الاثنينية والتغاير فلا يلزم المماثلة التي كان اجتماع المثلين معها محالا
هذا ثم اقول من قال بامتناع تصور الوجود اراد امتناع تصوره بالكنه كما
كما ان من قال ببداهة تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يستحيل
حقيقة الوجود بل ما هو وجه لكن على وجه يصير مرآة لملاحظة الوجود
ويشير الى ما ذكرناه لفظ الماهية في قوله فلو حصل في الذهن ماهية الوجود
فانه في ما ذكره بقوله ان الحكم الى لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه
الا بوجه ما قوله لكونه غير المتنازع فيه وستطلع ما له اقول يعني ان كان

ان كان النزاع في الوجود الخاص في الواقع وان كان كلام الفضلاء يشير اليه
فهو عين المتنازع فيه وان كان في الوجود المطلق فهو مستلزم له ومشتمل عليه
بناء على ان الوجود المطلق ذاتي للخاص فمن لا يسلم تصور المطلق بديهيا
كيف يسلم تصور الخاص المشتمل عليه بديهيا وهل هذا الا كما يقال لمن
لا يسلم تصور الحيوان بديهيا ان الانسان بديهي فان ذلك عين المتنازع فيه
لاشتماله عليه وتوقفه عليه فلا بد في اخذ المقدمات مستلزمة للنتيجة كما
فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقترنات بناء على استلزامها المتنازع فيه
ولكن [illegible] الا ان نقول السبب الكلام في المفهومين فان قلت على تقدير حمل
الكلام على المفهومين لم يسقط المنع الثاني ينبغي حمل عليها قلت على هذا
الحمل يصير المنع الاول اقوى اظهر وكيف يمكن من المستدل دعوى بداهة
هذا المفهوم المركب مع من لا يسلم بداهة اجزائه على انه يتوجه حينئذ ايراد اخر
وهو انه لا يلزم من بداهة هذا المفهوم المركب بداهة جميع اجزائه بالكنه
بل يجوز ان يكون بديهيا بوجه ما فتامل فيه وقد عرفت ان النزاع
في بداهة كنه الوجود قال الشارح انه يلزم العلم بحقيقة ذلك الشيء بديهيا
اقول لا يخفى ان التصور في هذا الشيء كان بمعنى العلم وتحققه في ضمن

ضمن التصديق على ما اشار اليه الشارح لا يلزم بداهة تصور الوجود

بوجه ما ايضا فتخصيص الشارح منع البداهة تصوره بكنه الوجود

وحقيقته كما في الشرح الاول واما بناء على حمل مذهب المصنف في التصديق

على مختار الامام او على ان هذا المنع مندفع بان من لا يقدر على الا

من البله والصبيان لا يحصل لهم هذا التصديق والتصديق لا يحصل بدون

التصور اذ المراد بالبديهي ما يحصل لكل احد حتى لمن لا قدرة له على الكسب

او على ان هذا المنع مما اشار اليه عند توجيه اختيار لفظ التصور على التصو

بهذا ان حمل قوله بل اللازم على انه للاضراب وكذا ان حمل على انه للترقي ويكون

المراد ان اللازم من كون ذلك التصديق بديهيا ان يكون ذلك الشيء متصورا

بوجه ما لمن حصل له ذلك التصديق ولا يلزم غير ذلك اي لا يلزم كونه

متصورا بالحقيقة بل يكفي لذلك كونه متصورا بوجه ما ولا يلزم كون ذلك

المتصور بديهيا بل يجوز ان يكون نظريا اذ يكفي في التصديق البديهي

كون حكمه غير محتاج الى النظر في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور

ولم يكن كونه معلوم الاختصاص ومشكوكه اقول هذا انما يصح اذا كان

زوال اعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لا يحصل الجزم

الجزم بانتفاء المخصص والجزم بانتفاء المخصص ينافي الجزم بتحقق ما

علم اختصاصه او شك فيه اذ منشأ الجزم بين الجزم بعدم الاختصاص

واما اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية بالتردد في الخصوصية كما اشار

اليه بقوله لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم بوجود

المخصص لا ينافي الشك والتردد فيما شك في اختصاصه ويمكن بحمله

تخصيص كلامه فيما شك بتلك الصورة بقرينة ان المصنف تعرض الا لها على

ما ينبغي واراد بالشك ما يقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول الظن بل الوهم

ايضا ثم اقول هنا بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو

المشهور فالاحتمال لا ينحصر في الثلاثة المذكورة وان لم يعتبر فلا يلزم

من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع

حتى يلزم الاشتراك في الواقع اذ يمكن ان يكون هنا جزم غير مطابق للواقع

ويمكن ان يقال هذا الشق اعني الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة

الى الخصم فلا يتصور منه النزاع وان تحقق بالنسبة اليه من الادلة الا

فيرين فيتم الملازمة سلمنا لغو المنع بل نقول لا يتصور هذا الشق ما

بالنسبة الى الخصم بل المتعين بالنسبة اليه من القسمين الاخيرين فيتم الملاز

عليه قال الشارح ولما صح انقسامه الى الواجب والممكن وانقسام الممكن

الى اقسامه حتى يثبت الاشتراك بين الجميع قال الشارح لان المنقسم

الى الجوهر والعرض هو المسمى بالعين بهذا وان كان مخالفا لما يجيء ظاهرا

لكنه صح لان التقسيم منحصر في تقسيم الكل الى الاجزاء والكلي الى جزئياته

وههنا لا يتصور الاول فتعين الثاني والثاني انما يتصور بالتاويل

الذي ذكره او بمثله هذا لكن يرد على قوله وهو مشترك معنوي انه نقل

هذا الاشتراك بحث في صورة كون الوجود مشتركا لفظيا والجواب

ان يقال على محاذاة ما ذكره قدس سره في حواشي التجريد ان هذه اله

لقسمة صحيحة مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية فتامل وقوله قدس سره

فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف بالا

لا اعتقاد الوجود المقيد قوله كلامه قدس سره يدل على ان الشارح جعل المحمول

وهو الوجود في الشق الاول مقيدا بخصوصية الموضوع وليس كذلك بل

بل بناء ايراد الشارح على ملاحظة التقييد في جانب الموضوع فصار

حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا السبب موجود ليس هو

سبب ما لانه خارج عن البحث بل السبب الخاص اي السبب المتصف

المتصف بالامكان فاذا زال اعتقاد الامكان حصل اعتقاد الوجوب

زال اعتقاد ان السبب الممكن موجود اذ باختلاف العنوان يختلف

التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الشارح لان الخصوصية هي السبب الخاص

المتصف بالامكان من جعل الامكان قيد الخصوصية التي هي في الموضوع

وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو السبب الخصوص بخصوصية كونه

سببا للممكن المفروض لا الخصوصية كونه ممكنا وصار الحاصل ان ههنا

اعتقادين احدهما اعتقاد كونه سببا لذلك الممكن موجودا وهو باق

ولم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا وهو زائل فتامل قال الشارح

لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم اي انحصارا عقليا لاحتياجه

في الحكم بذلك الى ملاحظة مقدمة اجنبية اصلا على ما افاده قدس سره فان

قيل كيف يدعى ان هذا الحصر عقلي مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه

وهؤلاء من اهل العقل والتميز وليسوا بلهاء ولا مجانين

اقول يجيء ان نزاعهم ليس الا في تفسير الالفاظ وانهم لم يعنوا

بالموجود والمعدوم ما عنينا بهما وذلك لانهم ارادوا بالموجود

الذوات التي لها الوجود وبالمعدوم الذوات المسلوب عنها الوجود

فالبس بذات بلونه واسطة بينهما قوله فذكره وليس كذلك فانا اذا

اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد الخصوصية بديهة انا اعتقدنا الكون

الى المفروض انه خصوصية الواجب ممكنا اى خصوصية الممكن فقد

زال اعتقاد الخصوصية المفروضية وذلك ظ وليس يلزم ان الخصوصية

التى عبر عنها بالواجب نعتقد انها بعينها ممكنة حتى يرد عليه ان اللازم على

ذلك التقدير مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم الواجب الذى عبر به الخصوصية

به لا مغايرته لنفس الخصوصية الذى هو محل النزاع قوله ولا يتوهم

ان ذلك وما ذكره الشارح كلام على السند مراده ان المقدمة التى اورد المنع

عليها بديهية لا تقبل المنع فى نفسها وليس للباعث على منعها سوى الشبهة

التى اوردها المانع فى مقام السند فالمنع انما يتجه على تقديرها فاذا بطل

اندفع المنع واما اندفاعه على تقدير عدمه فظ لانه منع للمقدمة البديهية

بلا سند وشبهة اصلا ولا يحتاج فيه الى حل الشبهة المورودة فى مقام

السند وهذا غاية توجيه الكلام قال الشارح اذا كان مختصا بذلك الامر

يجب اعتقاده فصار حاصل الدليل انه لو كان للوجود معان متعددة

لكل منها مختص بماهية لزم ان اعتقاد الوجود به دون اعتقاد الخصوصية

الخصوصية لان الاعتقاد بالمختص يجب ان يستلزم عند ذلك

الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص متعقلا وههنا الاختصاص

متعقل فتحققت الملازمة ثم باستثناء نقيض التالى يلزم نقيض المقدم

وهو المطلوب وليس حاصل الدليل ان الوجود لو كان معلوم الاختصاص

لزم ان الاعتقاد بالوجود بدون الاعتقاد بالخصوصيات لكنه ليس كذلك

فينتج ان الوجود ليس معلوم الاختصاص لا انه ليس مختصا بحسب

نفس الامر ثم يبقى الكلام فى تحقق الاعتقاد بالاختصاص وفيه اشارة

الى توجيه سيد المحققين فى حواشيه حيث قال سواء كان معلوم الاختصاص

او مشكوكه فقول الشارح اذا كان مختصا بذلك الامر يجب اعتقاده فى قوة

قولنا اذا كان مختصا بذلك الامر يجب اعتقاده او كان الاعتقاد مشكوكا

فيه لا انه اكتفى بالاول لانه الظاهر على زعم الخصم اذ الخصم وهو الاشعرى

كما يقول بان للوجود معان متعددة كذلك يقول بان كلا منها عين

الماهية المختصة ذلك الوجود بها والظاهر ان من يقول بان وجودا

مثلا عين الانسان يقول بان اختصاصه به معلوم لان اختصاص الشى

بنفسه ضرورى وانما قلنا الظاهر ذلك لانه لم يقطع به لان اختصاص الشى

بنفسه نا بعلم ضرورة اذ الكاف الشيء من جعله مختصا ومختصا به ساسلام

وما نحن فيه من وجهين احدهما العموم والثاني نفي ذلك كما

تصورنا بوجه واحد وذلك غير لازم ههنا قال الشارح اما اذا

كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فصار حاصل الدليل انه

لا بد ان يكون شيء من الخصوصيات مطابقة لما في نفس الامر وذلك الوجود

المعتقد مختص بما في نفس الامر فيرد ان اعتقاد الوجود يتبدل واعتقاد

لكنا نجد ان اعتقاد جميع الخصوصيات يتبدل ويتبدل ويبقى اعتقاد

الوجود بحاله وبما قررنا ظهر انه فاع مع نفي ان يدل على هذا التقدير

مستند الجواز ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال الاعتقاد

الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها لنفس الامر بان يكون الوجود المعتقد

وجودا فاتكا بذاته ويعتقد خصوصية كذلك فلذلك لا يتبدل

اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية قال الشارح فيكون الوجود

مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده لا يخفى ما فيه هنا من الملازمة من النظر اذ

لا يلزم من اعتقاد كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاصه

الوجود بالجوهر وتوجيهه ما ذكرناه انفا وبيانه ههنا ان المراد

فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص

مشكوكا فيه على ما اشار اليه بقوله كذلك وفي الاكتفاء

بالاول فلا تغفل قال المصنف لان المقابل العدم كل ما هو جوهر

الخاص بما فيه لان حمل العدم على رفع الوجود الخاص صحيح في العرف

اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو نسبه

العقلاء الى التناقض وما ذلك الا انهم فهموا من العدم نفي الايجاب

الوجود اصلا وصار حاصل الدليل مع انا نفهم من العدم معنى لا

لا يجامع مع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا وقيل زيد

مثلا اما موجود واما معدوم يجوز العقل ان لا يكون موجودا بهذا

المعنى الذي قصد من معاني لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا

بمعنى اخر واما القول بان طرفي الحصر هو كونه موجودا بمطلق الوجود

او كونه مسمى لفظ الوجود مرددا نا نجد الجزم من غير ملاحظة

مفهوم الوجود ولا الالفاظ والتسمية او غير ذلك فيما مثل وهو

مكابرة واما ان يكون اطلاق العدم عليه بالاشتراك اللفظي

كاطلاق الوجود على افراده ولا يخفى عليك ما في هذه العبارة

من المساهلة والاصوب ان يقال كاطلاق الوجود على معانيه

قوله فكيف يمكن التوقف على استقراء معاني الوجود اقول فيه نظر لان

الاستقراء انما هو لتحصيل تصور المجهول وتوقف تصور المجهول على الاستقراء

فان الايجاب لو كان صدوقه طرف النقيض عقليا اذا لحظ العقل ما

سلم يتوقف على تصور الاطراف لم يتوقف على الحكم الا ان يراد بالحصر

العقلي ما لم يتوقف على امر خارج اصلا ويدل انا نجد فرقا بين الوجود

والعدم لا يتوقف على امر خارج من تصور الطرفين فيه نظر فان

قلت لا حاجة الى الاستقراء اذ يكن تصور المعاني المتعددة بعنوان انها معاني

لفظ الوجود فالجواب ان للمستدل ان يقول انا نجد الجزم بالانحصار فيها

غير ملاحظة اللفظ والتسمية ومع ذلك كل ذلك لا يدفع الايراد عليك انه

يدفع المنع الذي ذكره المص على بطلان تالي الشرطية الاولى وتالي

الشرطية الثانية فتامل لايقال هذا الكلام منه يكون مناقضا

ما قرره في الحاشية التي ذكر فيها تفصيل المقام حيث قال وان ردد بين

واحد من الوجود الا بعينه وبين العدم بمعنى ان الموجود اما ان يكون

موجودا بواحد من الوجود او لا يكون موجودا بشيء منها فكذلك

قطعا لانا ما ذكره في تلك الحاشية توجيه الكلام الشارح وتوجيه وتوجيه

بهذه الحاشية يجوز معترضا على الشارح فلا منافات قال الشارح

واما قوله والاول فحاصله ما ذكرنا في توجيه كلام المصنف قوله

لكنه فيه ما فيه من وجهين احدهما ان في توجيهك للمشترك عدم

عدم الانقسام بل هو صفة المعنى والمعنى والمعنى في توجيهك لعله اشار الى

الانقسام عن الوجود وثانيهما ان المقسم في توجيهك لفظ الوجود

لوجود على ما هو الظاهر من كلامه وفي توجيهه للعلامة ما يطلق عليه

لفظ الوجود واياه عنى بقوله ما صدق عليه الوجود وقد عرفت

اندفاع المنع فتامل قوله فكيف يكون وكان التوجيه المذكور ناشئا

اطلاق المتن قبل كلا سيعلو ثم كلا سيعلو فيه نظر بل المقصود

العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا الا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص

هو موجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي اذ لا شك ان المعنى المخصوص

بزيد مثلا الذي هو عبارة عن وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي ليس

مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى وظاهر ان المشترك اللفظي هو لفظ الوجود لا

لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه على هذا التقدير لا يوجد الا في زيد

ومن الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود وحاصل

وحاصل كلامه انا لا نم صحة تقسيم الوجود ان اردت بالوجود المعنى
المخصوص بهو موجود على تقدير الاشتراك اللفظي وسلم ان
اردت به لفظ الوجود اى سلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الوجود
الواجب والممكن صحيح بمعنى ان هذا اللفظ اما لهذا المعنى او لذلك
لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم على تقدير الاشتراك
اللفظي عدم صحة انقسام المعنى المخصوص الذى ليس مشتركا لا لفظا ولا
معنى فاللازم غير منفي والمنفي غير لازم فالترديد في بطلان التالي لا في
مقدم الشرطية على ما جعله السيد قدس سره انتهى قوله اذا كان المراد من
الوجود الذى لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ما فسره به وهو المعنى
المخصوص بهو موجود ومن الوجود الذى ليس مشتركا معنى بل
لفظا هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به في
النظر الذى ورده العلامة على التوجيه الاول وبينا انه بان اللازم
عدم صحة انقسام الوجود الذى لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا
لا لفظا ولا معنى اذ ظاهر ان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم
صحة انقسام الوجود المخصوص بهو موجود اى عدم صحة انقسام

انقسام معاني لفظ الوجود الكائنة على فرض الاشتراك اللفظي
وعدم الاشتراك المعنوي لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود و
ذلك ظاهر بل هذا يصلح التوجيه الاول للعلامة راجعا الى الثاني
مع انه حكم بورود النظر الى عليه وعدم وروده على الثاني
فالصواب ان يقال اراد بالوجود الذى لم يكن مشتركا لا معنى ولا
لفظا المعنى المخصوص بهو موجود اذا لم يكن لفظ الوجود مشتركا
بينهما وظاهر ان تحقق ذلك المعنى غير مترتب على مجرد نفي الاشتراك
المعنوى بل اللازم على ذلك التقدير هو تحقق المعاني الغير المشتركة
في معنى الوجود والمترتب عليه هو عدم صحة انقسامها فورود عليه النظر
المذكور ولما كان لزوم ذلك انما يكون لو وجد اذا لم يكن الوجود مشتركا
معنويا ولا لفظيا وح يتحقق ذلك المعنى ويتفرع على الفرض المذكور
وجه قدس سره كلامه بانه يوهم من اطلاق المتن الاشتراك مطلقا
اى في الجملة واللازم على تقدير نقيضها ح هو تحقق الوجود الذى لم
يكن مشتركا اصلا لا معنى ولا لفظا ولما كان التالي ظاهر اللزوم على
ذلك الفرض دون فرض نفي الاشتراك المعنوي فقط فقال على سبيل

الظن والتجويز كانه فهم من المقدم ذلك حتى يصح تفريع ما جعله تاليا

عليه فهذا القائل لم يتفطن لمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين

ولا بما هو الباعث له فقد سلك على التوجيه الذي فعله فهذا فقط

فقط ونعم ما قال كل السعلي ثم كل السعلي قوله فكمكسه والثاني الشهر

فيه تامل ويمكن ان يقال ان المتكلمين نازعوا الحكماء في تفسير لفظ

الموجود والمعدوم ولم ينازعوهم في تفسير لفظ الكائن فقوله الا

بالثاني قوله فكمكسه وما اورده تنبيها الظ لا بد من كون المنبه به

اجلى من المنبه عليه ودعوى كونه اجلى محل تامل اللهم الا ان يدعى الخصم

قال الشارح ولقائل ان يقول سلمنا ليس مقصوده تسليم ما قاله المص

بل مراده ان المسلم ما هو الاعم منه وهو اشتراك الموجودات في الكون

الاعم من ان يكون في لفظه او في معناه واما كونها مشتركا في معناه فغير مسلم

وبما قررناه يندفع ما يتوهم ههنا من ان دعوى المص هو اشتراك الموجودات

في المفهوم من الكون في الاعيان لا في اطلاق هذا اللفظ فقط وعبارته

صريح فيه حيث قال ان الموجودات مشتركة في هذا المعنى فالكلام معه

ليس الا منع تلك المقدمة اذ قبل المنع اذ بعد تسليم ما ادعاه فلا

فلا مجال للقول بان اطلاق الكون في الاعيان عليها لا بد له

على انه معنى واحد مشترك بينها لم لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد بان

يكون كاطلاق العين على معانيه وهو بين قال الشارح وهو

ان الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا لا يذهب عليك ان

قوله الوجود المطلق صريح في ان المراد زيادة مفهوم الوجود

المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا كان او ذهنيا تبادر منه

مطلق الوجود فلا يلائم اجزاء كلامه ويمكن ان يكون وجه النظر

الذي اورده الشارح هذا وتوجيه كلام العلامة ان المراد الوجود

المطلق كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا كان او ذهنيا

بيان لاطلاقه وشموله وحاصله ان المراد الوجود المطلق المنقسم

الى الخارجي والذهني وح نقول لو كان المراد هذا المفهوم المشترك

الخ فالتقييد بالممكن يكون مستدركا لان هذا المفهوم زائد في الواجب

ايضا ويحتمل ايضا ان يكون هذا هو وجه النظر واعلم ان ما ذكره فكل

من وجوه النظر الثلثة مبني على حمل كلام العلامة على ان المراد مطلق

الوجود كما يظهر بالتامل في عبارته وما ذكره في الجواب عن الوهم

الثاني بل عن الثالث ايضا مبني على ان المراد مطلق الوجود ففي كلامه قدس سره
اضطراب ويمكن ان يقال حمل قدس سره كلام العلامة في جواب الاول
الاول على الوجود المطلق على ما عرفت من توجيه كلام العلامة اشارة
الى تخطئة الشارح في حمل الوجود على مطلق الوجود في الجواب
عن الوجه الثاني والثالث اجاب بطريق التنزل وتسليم ان المراد
مطلق الوجود فتامل وبما قررنا من ان كلامه قدس سره في جواب الوجه
الاول من النظر مبني على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر للمطلق
الوجود يندفع ما قيل من ان الوجود المقيد بالخارجي اذا كان مذكورا
كان مطلق الوجود الحاصل في ضمنه مذكورا لا المقيد بهذا والمقيد
بقيد آخر لان هذا انما يتم لو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي
والذهني معا وهذا ولعله ان تقييد المطلق بالخارجي بالممكن قرينة ظاهرة
على ان المراد مطلق الوجود اي الوجودات الخارجية والوجودات
الذهنية وكلام الشارح حيث قال هذا لا يتاتى في الوجود الذهني الخ
مبني عليه ايضا وليس المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم الوجود
الخارجي ولا مفهوم الوجود الذهني لزيادتها في الجميع حتى الواجب

الواجب وبما ذكرنا ان قول الشارح لا يقال هذا لا يتاتى في الوجود الذهني
لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصور وجوده فيه في الشارح
حمل الكلام على ان المدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني
لا المعنى المطلق الشامل لهما فيندفع ما يتوهم ان ادراج الشارح الوجود
الذهني في الدليل ليس لان المدعى اثبات كونه زائدا بل يثبت به
زيادة الوجود المطلق المشترك على ان زيادة الوجود الذهني
لا يثبت به زيادة المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا
ثم ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية وجودا خاصا هو عينه فلو
جعل المدعى زيادة الوجودات الخاصة على خلاف ما ذهب اليه الخصم
لكان انظر في رد دعوى الخصم فحمل الدعوى ههنا على زيادة الوجودات
الخاصة غير بعيد بل قد نقل عن زيد المحققين ههنا حاشية لتوجيه
النظر يدل عليه حيث قال الظاهر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في
الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق وانما الخلاف
في الخاص كما صرح به في موضع فانتهى كلامه فيه فيه ان المدعى زيادة
مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده اذ لا افراد له عند المحققين

المحققين فتأمل قال الشارح لا يقال هذا الابتناء في الوجود اقول

لما كان السائل هو المجيب ينبغي حمل السؤال على ما يلوح الجواب عنه جوابا

صحيحا ولا يخفى انه لو حمل السؤال على المنع يلوح الجواب بالمنع بمقابلة

المنع بالمنع فينبغي توجيهه بانه ادعى عدم تمامية بطلان اللازم في الوجود

الذهني واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره

والتصور هو الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك ان هذا السؤال انما يتوجه

بعد تنقيح كلام واصلاحه بما ذكره العلامة اقول ما ذكره المعترض

من الدليل يرجع الى مقدمتين احديهما ان التصور هو الوجود الذ

وثانيهما ان تصور الشيء لا ينفك عن تصور ذلك التصور وبطلان الثانية

يمنع المقدمة الثانية بما اشتهر بينهم ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم

وانت خبير بان ذلك انما يلوح في صورة عدم توجه النفس والتفاتها

والا فبعد توجهها اذا كان صورة الشيء حاصلة في نفوسنا نعلم انها

حاصلة لنا وذلك الشيء متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة

الاولى وهو المستفاد من النقض الذي اورده فكمكسه وذلك لان

المتكلمين لا ينكرون تصور الاشياء بل ينكرون كون التصور هو الوجود

هو الوجود في الذهن فتامل قوله فكمكسه لانا قد نعقل المثلث

مع عدم تعقل وجوده يمكن ان يجاب عن قبل الخصم بانه ان اراد بانه

لتعقل التصور المطلق وكان تحققه في ضمن التصديق ويرجع حاصل

الدليل الى انه لو كان الوجود عين الماهية او جزئها لكان التصديق

ثبوت الماهية لنفسها عين التصديق بثبوت الوجود لها او مستلزما

له واللازم باطل ولكنه تكلف قوله فكمكسه حاصل الاعتراض

ما اورده بعض الفضلاء اقول ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان

الوجود عين الماهية او داخلا فيها لزم من تعقل الماهية تعقل

الوجود والتالي باطل لانا قد نتعقل الماهية و نغفل عن الوجود

وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها لم يمكن

الشك في ثبوت الوجود للماهية والتالي باطل لانا قد نعقل المثلث

ونشك في وجوده وحاصل الاعتراض ان المص خلط احد الدليلين

بالآخر فان ما ذكره من الملازمة هو ملازمة الدليل الاول

وما ذكره في بيان بطلان التالي بيان لبطلان التالي الثاني

اشار الى انه لو ذكر ما يدل على بطلان التالي الاول لتم الدليل

عن الاضطراب فما ذكره في بيان بطلان التالي ثم اذ هو في مرتبة

الدعوى وبما قررنا ظهر ان اعتراض العلامة لا يرجع الى ما

ذكره بعض الفضلاء من عدم اتحاد الوسط المبني على حمل الدليل

على القياس الاقتراني وكيف وكلام المص صريح في الاستثنائي

فلا يمكن توهم الاقتراني منه فان قيل يمكن توجيه كلام المص

على وجه يندفع عنه ما اورده العلامة من الخلط بانه اذا

تعقل الماهية وشك في وجودها فلا يكون تعقل الماهية عينا

لتعقل الوجود او مستلزما له اما الاول فظ ضرورة ان المغايرة

بينا في الشك في ثبوت احدهما للاخر والثاني فلان البين بالمعنى

الاخص مستلزم للبين بالمعنى الاعم وعدم اللازم ملزوم لعدم

الملزوم قلت قد حقق في كتبه ان اخصية البين باحد

المعنيين بالنسبة الى الاخر انما يظهر اذا اعتبر في تعريف الاخص

قيدا اخر وهو ان تصورهما يستلزم الجزم باللزوم او يفسر

بان تصور الملزوم يستلزم الجزم المذكور فتامل قال الشارح

فالاولى ان يقال يحمل المثلث على المتصور انما قال اولى ولم

يقل فالصواب لانه يمكن حمل التعقل في كلام المحقق في الموضعين

على التصديق وتوجيه ما ذكره من وجه الاولى لكن لما كان

اطلاق التعقل على التصديق انما يتصور لو تعلق التعقل با

بالقضية او مضمونها كما يقال تعقلت زيد قايم

او قيام زيد واما على تقريره تعلقه بالمفرد الصرف فحمله على

التصديق بعيد غاية البعد قال فالاولى اشارة الى انه

يمكن توجيه كلام المص على وجه يكون عين ما ذكره من الاولى

لكن فيه تكلف وحاصل تقريره الاولى انا نحمل المثلث على

المتصور ونصدق به ولا نحمل الوجود عليه ولا نصدق به

بل نشك فيه هذا تقريره على وجه يمكن تطبيق عبارة المص عليه

على ما اشرنا اليه ويكون مشتملا على حديث الشك والعلم

ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان الوجود غير محمول على المتصور

في نفس الامر ومحمول عليه اما بينه فيه وهذا مبني على احد الامرين

اما تخصيص الوجود بالخارجي او بحمل الوجود بالمعنى ا

لمصدري واما الاول فصحيح على اي تقدير كان كما يظهر

بانا مل قيل ويمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور
وهو ان يقال انا نعقل المثلث من غير شك فيه وشك في وجوده
والمشكوك ليس نفس غير المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون
الوجود نفس المثلث ولا داخلا فيه قوله ان المراد بقوله
من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية مسلم لكن نفس
الوجود ايضا غير قابل لتعلق الشك به كيف والشك انما
يتعلق بما تعلق به التصديق وهو النسبة التامة الخبرية وان
اراد من غير شك في ثبوته للتصور فكان بعينها ذكره الشارح وتوجيه
كلام المصنف مبني على حمل التعقل في الموضعين على معنى التصديق
فلا يتجه قوله نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في عبارة المصنف
يجب ان يراد به تارة التصور وتارة التصديق قال الشارح
والنزاع فيه لفظي الظاهر ان الشارح اراد ان اللازم من قوله اتحاد الامرين بحسب المحمول لا
دون الافتراق تغايرهما في الذهن اي بحسب المفهوم لان المراد من المحمول
هو المفهوم لا الخارج بمعنى انهما متمايزان بحسب الخارج فانا نسلم
مثلا اذا اتصف بصفة العلم وصفة الجهل فاذا تصورناه بالجهل

بالجهل نقول الجهل محمول على المتصور والعلم غير محمول عليه في الايتام
الا مغايرة مفهوم الجهل لمفهوم العلم في الذهن لا انهما متغايران في
الخارج بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج بها يمتاز عن
الاخر بل سائر الاعتبارات لا تمايز بينها بحسب الخارج وكذا
لا تغاير بينها وبين موصوفاتها بحسبه ايضا لان ذلك يقتضي ان يكون
لكل منهما هوية ثابتة فيه يتميز فيه بحسبه عن الآخر والاعتبارات
ليست كذلك وهذا الكلام من الشارح مبني على ما قيل في توجيه كلام الا
شاعرة وكان مذكورا في الشرح الجديد للتجريد وهو ان الاشاعرة
ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا
تغاير بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود
القائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تفصيح ادلتهم ولا نزاع لهم في
ذلك هذه عبارته ولما كان النزاع حينئذ يصير لفظيا صرفا وكان من
المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء الاعلام لفظيا ولم يتنبهوا
ذلك الى الآن قال قدس سره الظاهر ان النزاع في كونه زائدا او قيل
يمكن توجيه كلام الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الابعاد بان يقال

مراده هو انه لا يلزم من حمل المثلث على المنصوب دون الوجود الا

المغايرة بينهما بحسب الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون مراده بالخارج

هو نفس الامر واطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع في كلامهم

ولا شك ان المراد بزيادة الوجود زيادته في نفس الامر لا بحسب

اعتبار الذهن اما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين على الاخر دون الا

الاخر الا المغايرة الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان الحيوان

مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء يكون محمولا على الانسان واذا اخذ بشرط

لا شيء يكون جزءا غير محمول فالشيء الواحد بالذات يمكن ان يكون محمولا

باعتبار وباعتبار اخر غير محمول واما ان المراد بالزيادة هو الزيادة

في نفس الامر فهو ظاهر وقد صرح به فكيف يقول الوجود غير محمول

على المتصور اصلا اي بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات

فعلم ان المغايرة بينه وبين الماهية مغايرة ذاتية لا اعتبارية

فقط قال المص ولما كان ضم اليها الخ اراد بالضم ضم الوجود الى

الماهية على سبيل ضم المحمول الى الموضوع وصار الحاصل انه لو كان

الوجود عين الماهية او داخلا فيها بمعنى انه يكون الموجودية

الموجودية بنفس الماهية او بجزء منها لم يكن حمل الوجود عليها ما

مانعا من صدق ما هو صادق عليها وليس كذلك اذ قابلية ا

لوجود والعدم بمعنى امكانهما يصدق على السواد مثلا وحمل

الوجود عليه مانع من الصدق المذكور ضرورة ان ثبوت

الشيء لنفسه او ثبوت الجزء للكل ضروري سواء كان محمولا او ذاتيا

اذ الاول ثابت له يحمل عليه مواطاة والثاني يحمل عليه اشتقاقا

واذا كان ثبوت الوجود ضروريا فلا يمكن العدم وعلى هذا

لا يرد ما اورده صاحب الحواشي ولا ما اورده ثانيا كما لا يخفى

وقيل والحق ان مفهوم المشترك ليس ان كل ما يصدق على احد

يصدق على المركب منه ومن غيره ومن جزئه لان كونه

غير صحيح غير مفيد على تقدير تسليمه اذ لا شك ان معنى قولنا السواد

الموجود كذا ليس المراد ان المركب من السواد والوجود كذا

وهو بين بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا امرا بعنوان و

حكمنا عليه بحكم ايجابي صادق عليه في نفس الامر ثم قيدنا

المعنون بذلك العنوان بنفس ذلك العنوان او بجزئه اي لاحظنا

لاحظنا الموضوع مرة اخرى بذلك العنوان او بحقيقته لا يختلف بهذا

الحكم اذ التفاوت في الصورتين في الملاحظة لا في ذات الملا

حظ مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق

الحيوان الناطق الذي هو حيوان جوهر والحيوان الناطق

الذي هو ناطق كذا ضرورة ان لا مدخل لملاحظته

بعنوان نكون في تبديل الاحكام الصادقة على ذلك الشيء في

نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق المقيد با

بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ كونه ناطقا مرتين

لا على الحيوان الناطق الناطق مرتين حتى يجوز ان يخالف هذا

الحكم الحكم على الحيوان الناطق فتدبر فان فيه شيئا من الدقة

اقول لا يخفى على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل للوجود والعدم فملاحظته بعنوان الموجودية لا يمنع

هذا الصدق كما اعترف به وان صح الملازمة لكن لا نظر

بطلان التالي ثم قال فان قلت تقييد الشيء بنفسه وبحقيقته

يتصور بوجهين احدهما تقييده بما هو هو بان يقال مثلا

مثلا الكاتب كاتب والانسان الحيوان كذا او سلم ان التقييد بهذا

الوجه لا يصير منشأ لاختلاف الحكم وثانيهما تقييده بما هو ذو هو

ولا ريب في ان الحكم على الشيء قد يخالف الحكم عليه اذا قيد بهو ذو هو

لان المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو فهو بالحقيقة تقييد الشيء

بغيره أليس قولنا الوجود الخارجي عارض للماهيات صادقا

مع كذب قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود في الخارج عا

عارض للماهيات وعلى تقدير ان يكون الوجود عين السواد

او داخلا فيه لا يكون في قولنا السواد الموجود كذا تقييد الشيء

بنفسه او بحقيقته بما هو هو بل بما هو ذو هو فان كون السواد موجودا

عبارة عن كونه ذا وجود قلنا هذا مدفوع لان المراد من

الموجود في قولنا الوجود زايد هو الموجود ففي قولنا السواد

السواد الموجود كذا لو كان الموجود عينا للسواد او داخلا فيه

لكان تقييد الشيء بنفسه وبحقيقته بما هو هو فانه مندفع بان الكلام

لنزاع في ان الموجود زايد في الماهيات ام لا لا يتصور الا

في المفهوم من الموجود لا فيما صدق عليه الموجود اذ ما

اذ ما صدق عليه الموجود هو عين الماهية بلا شبهة فلا

مجال للنزاع والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود بالموجود

ايضا متصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود الثاني ايضا مفهوم

الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم من

من الموجود الذي هو هذا المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذي

هو زيد كذا ولا يتخلف الحكم عن الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما

ان يراد بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتى يكون

معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود الذي هو فرد الموجود

كذا ولا اشكال ان الحكم على مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم قد يخالف

على ذلك المفهوم من حيث انه فرد لنفسه فان مفهوم الموجود من

حيث انه مفهوم يصدق عليه بعض الاحكام الايجابية لكونه من المعقولات

الثانية وكونه من الامور العامة وغير ذلك ومن حيث كونه فردا

للموجود الخارجي لا يصدق عليه شيء من الاحكام الايجابية للامتناع

تحققه في الاعيان ولا استترة في ان المراد بالوجود في قولنا السواد

الموجود كذا هو المعنى الثاني اي الذي هو فرد الموجود كذا

كذا فيكون الحكم عليه مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود

لا لتغاير المغايرة بل لان كون السواد موجودا ان كان عبارة عن كونه

ذا وجود يكون موجوديته باعتبار امر زائد على ذاته عارض له

وهو كونه ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة الموجود

من كون الوجود زائدا على الماهية ليس الا ان موجودية الشيء

ليس باعتبار كونه وجودا بل اعتبار كونه ذا وجود ومعروض

الوجود اعم من ان يكون غيره او عينه كما في وجود الوجود

لعروضه لنفسه هكذا احقق هذا الكلام يمكنك دفع كثير من

الشبه الواردة في هذا المقام اقول وشيدا لهذا الكلام فيما

بعد وستتكلم عليه ستذكر قال المصنف والسواد مع الوجود لا يصدق

عليه ذلك اقول ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود

فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا المجموع غير

قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود فعدم

الصدق مبني على ان هذا المضموم اليه غير قابل للعدم اللهم الا

ان يراد الانضمام على سبيل التقييد بان يكون القيد خارجا و

والتقييد داخلا اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون قابلا للوجود

قال الشارح فانه قابل للوجود المضموم اليه والعدم قيل فيه

اعتراف المصنف بزيادة الوجود فان السواد اذا كان قابلا

للوجود يكون موجوديته باعتبار قبول الوجود لا باعتبار

كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا

فيه ان يكون موجوديته باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا با

عتبار امر زائد على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون

بذاته موجودا لا يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه فباعتبار

وجوده امر زائد على ذاته لا عين ذاته الا الواجب عندهم

سوى موجود بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد بقوله

ولتحقق الامكان والايجاد عليه بان الامكان عبارة عن

تساوي نسبة الوجود والعدم اشتقاقا الى الشيء وكون الشيء عين

الوجود لا ينافي تساوي نسبة الوجود والعدم اليه اشتقاقا

لجواز ان يكون نسبة ثبوت الشيء وسلبه الى نفسه اشتقاقا متساويا

فان الوجود المطلق كونه موجودا بالوجود المطلق الذي هو

هو نفسه او معدوما بالعدم المطلق الذي هو سلبه ممكن له با

بالذات والجواب عنه بان المراد من الوجود هو الموجود

فضعفه غير مخفي عليك ان كنت مصدقا بما اسلفنا

اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام اقول الايراد

للشارح الجديد للتجريد والجواب للاستاذ والايراد الذي

ذكره مما اورده الفاضل اللاري في تعليقاته على التجريد

وحاصل كلامه هنا كان النزاع في كون الوجود عينا او

زائدا يرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود بذاته

او بعروض الوجود له لا انه عين مفهوم الوجود كيف ولو كان

السواد عين مفهوم الموجود لا يقتضي كونه موجودا بذاته

حتى يصير واجب الوجود ويخرج عن الامكان بذلك وهذا

القايل قد انتحل عنه وليس مراد الاستاذ من كون المراد

بالوجود الموجود ان النزاع في ان مفهوم الموجود او ما

صدق عليه هو عين الماهية بل في ان الماهية هل هي مو

جودة بعينية الوجود او بزيادته كيف ولو كان المراد

من عينية الوجود عينية الموجود في الواجب مما افتا به السيد

السند وشنع عليه الاستاد وحقق ان المراد

عينية الوجود بمعنى ان الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير

لهذا وبهذا ظهر من تعليقاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع

ايضا لمن تامل فيه تاملا جيدا لا لمن تحير فهمه بابهام العبارات قال

الشارح فلو كانت مستعملة للوجود والعدم الخ لو اكتفى بقابلية الو

لوجود انه في ذلك نعم يجاب بالمناقشة التي اشار اليها قدس سره

فتامل وانت تعلم انه لو خص الصادق عليها بلوازم الماهية

اندفع المناقشة قوله قدس سره الدليلان المذكوران اولا الخ

قيل اقول يعني ان الدليلين المذكورين اولا يدلان على زيادة

الوجود من غير توقف على كون الوجود مشتركا معنويا لا لفظيا

بخلاف الدليل الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك الوجود

معنى فمراده قدس سره بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص

بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا افراد الوجود

المطلق فلا يرد عليه ما قيل ان اتمام الدليل على زيادة

زيادة الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الوجود

فرد من الوجود المطلق وراء حصصه ودونه خرط القتاد ثم ا

اقول وفي قوله ويمكن تعميمه بحث لان ما ذكره ليس تعميما للدليل المذ

كور في المتن بل دليل اخر بنفسه يدل على نفي عينية الوجود لجميع الما

هيات كما ان الدليل المذكور في المتن يدل على نفي جزئيته لها وشمل

ذلك للجميع تعميما اقول المورد هو الشارح الجديد للتجريد وهو اغا

الحد دهنا على كلامه قدس سره في حاشيته على شرح القديم للتجريد و

عبارته ثمة صريحة في ان المراد من الوجود الخاص فرد الوجود

المطلق حيث قال القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود

مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود

وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية

ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق

نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده

واما المناقشة التي سماها بحثا فجوابها انه قدس سره ليس في صدد

توجيه كلام المتن وبيان انه واف بالمدعى وهو الزيادة على ما

على ما فهم بل انه يمكن ضم شي اخر اليه وتتميمه وتقيمه على اختلاف

الشيخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث الذي اورده قال

الشارح لا ذاتي اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية

من سائر الذاتيات اثبات الاعمية للوجود على تقدير كونه ذا

ذاتيا وهو ظ لجواز ان لا يكون بعض الذاتيات اعم من الوجود

ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات اعميته موقوف على كونه

من الافراد المحمولة وهو ممنوع والحق ان فرض دخول الوجود في جميع

الماهيات الممكنة يستلزم تركب كل ماهية من اجزاء غير متناهية

مترتبة من غير احتياج الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات

الفصول المميزة وذلك بان يقال لو كان الوجود جزءا لكل ماهية

لكان للماهية الموجودة جزءا هو موجود ا ضرورة امتناع تقوم المو

جود بالمعدوم ولذلك الجزء جزءا هكذا الى غير النهاية اقول هذا ا

لكلام من الشارح مبني على ما تقرر عندهم من انه لا يجوز تركب الماهية نو

عية كانت او جنسية من امرين متساويين انه لا بد من تحقق

اعم الذاتيات فاذا لم يكن الجزء ذاتيا اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات

الذاتيات او يقال هذا من قبيل التنبيه بالحد على المحدود وبناء على

ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم منه وتفسيره لاعم الذاتيات بهذا

المعنى مذكور في المحاكمات وغيره والثاني اوفق لانه لو بني الشارح الكلام

عليه لينبغي ان لا يورد على العلامة ما اورده حيث قال في قوله لو كان

المدعى انه ليس جزءا الى نظر على ما تقف عليه ثم لو كان الكلام في انه لو

جوز انه في احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما صدره بالحق

فمذكور في الشرح الجديد وسيجي الايماء اليه في اخر البحث قوله

فلكونه لا يقال لا حاجة الى قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم

مشترك الخ قيل اقول يعجبني هذا الايراد اذ قول الشارح بناء على ان الوجود

مفهوم مشترك بيان لقوله لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل الا

الوجود في توجيه كلام الشارح هو ان الوجود اعم الذاتيات اذ لا ذاتي من

الذاتيات المشتركة اعم منه لان الوجود مشترك بين سائر الموجودات

وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا فلا يكون شي من الذاتيات

المشتركة اعم منه واذا كان كذلك كان ايراد قوله ذلك بيان اعمية الوجود

فالسبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية يستلزم الاشتراك فلا

فلا حاجة الى ذكره وثبت افهم انه فكر كسه عليه حمل قوله فاورد

عليه ما اورد اقول لا يعجبني هذا الابراد اذ الشرح فصل قوله

المصالح المشتركة في قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء علة للاشتراك كما

ان قوله ذلا ذاتي اعم منه جعل علة لقوله لعطاء الذاتيات والحاصل انه

الموضع مركب من امرين احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وقد علله

بقوله اذ لا ذاتي اعم منه وثانيهما كونه من الذاتيات المشتركة وعلله

بقوله بناء ولا يخفى في وروده الاول وقوته قوله فكر كسه لانا

نقول الاعمية يقتضي لصدق بدونه الاخص ولا يلزم منه الاشتراك المعنوي

اقول فيه نظر اذ العموم والخصوص صفة المفهوم حقيقة انما يتصف

اللفظ بها بالعرض واذا لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم و

الخصوص لا يقال لعل المفهوم المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجود

نحوه فمفهوم الوجود لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المعنوي

بهذا الكلام لانا نقول بقي السؤال بانه لم لا يراد بعموم الوجود ما هو

من اللفظ حتى لا يحتاج الى هذا القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ با

لعموم بناء على كثرة معانيه بالنسبة الى لفظ كان معناه اقل الا ان

الا ان يقال مقصوده فكر كسه ان هذا القيد لرفع توهم ان

العموم باعتبار طلاق اللفظ على معنى اكثر فترتب ما قاله فيلزم

تركب لماهية من امور غير متناهية مترتبة قيل اقول قيل انه

بطل لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ

المركب فاذا انتفى انتفى المركب والكثرة ولو كانت غير متناهية

لا بد فيها من الواحد واعترض عليه بان التركيب عندهم قسمان

احدهما ما هو بحسب اجزاء التركيب في الخارج كما يقال ان الجنس مأخوذ

من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليلا

محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وفا

بض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب الاصطلاح

جسم داخل في التركيب الخطي لعقلي وان لم يحلل بالفصل ولم يوجد

الاجزاء بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزء

تحليليا مطلقا اقول قال وحاصل ان المركب من الاجزاء التحليلية

لا يلزم الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف عند حد معين كما

في انقسام المقادير الى غير النهاية ثم اعترض بان للمانع الخ

ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبداء للمركب مطلقا الا ان يقوم

عليه البرهان فان القول الضروري بوان المركب لابد له من

اجزاء يتقوم هو بها واما انتهائها الى ماليس بمركب فليس

بيانيف و الكثرة لابد فيها من الواحد العددي لا من الواحد

الحقيقي لجواز اشتماله على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة

من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان

الواحد يشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل من

تلك الاحاد ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد

وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق

هذا كلام المعترض وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع

اما الاول فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشي متاخرة عن

ذلك الشي اذ وجودها متوقف على اعتبار الذهن اياها في ذلك الشي

فحصل له جزء مثلا المقدار المتصل في ذاته ليس له جزء الا بعد القطع

او الكسر او الفرض وقد صرحوا بذلك وكلام المعترض ايضا صريح

في ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث قال وان

وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود

الشي لا يكون متاخرا عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية وبا

لجملة المركب من الاجزاء التحليلية كالمقدار مثلا موجود بالفعل

وان لم يحلل الذهن اجزاءه فحصول الاجزاء له بالفعل ليس الا

بعد التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية واما الثاني

فلان الشي اذا كان مشتملا على الاجزاء بالفعل وذلك الجزء ايضا

يكون مشتملا على الاخر وهكذا الى غير النهاية فيكون هناك

كثرة باعتبار تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ وواحد

تلك الكثرة مالا يجوز ان يكون مشتملا على الاجزاء بالفعل والا

لم يكن ما فرض واحدا واحدا من هذه الكثرة بل كثيرا مشتملا على

احاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي تكون

باعتبار اجزاء الشي لا يكون ذلك الشي واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا

عشرة بيوت يكون هناك كثرة متالفة عن عشرة احاد يكون

واحد منها بيتا واحدا فاذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون

هناك كثرة متالفة عن مائة احاد وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان

انه يكون واحدا من تلك البيوت بل يكون واحدا جزءا من عشرة اجزاء

بيت واحد وهو ظ واذا قررت هذه فنقول الكثرة التي كلامنا

فيها انما اخذت باعتبار الاجزاء وافراد الاجزاء بالفعل ما يحتج لا يكون

ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء لانه لو كان له جزء

لكان تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا منها لما عرفت

من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا

منها فتامل نعم اقول الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل مو

موجودة في الخارج بوجود الكل من حيث الذات ومتاخرها

عن الكل انما هو بصفة كونها اجزاء اذا لم يتحقق المادة والصورة

الخارجية والافنى ضمنها متقررتا خارجا دون قال الجزئية الوجود

لا يقول بان الماهية موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل انها

موجودة بذاته وقد عرفت ان ذاته غير متاخرة بل قد يتقدم و

واما الايراد الاخير فجوابه ان الاستاد المحقق منع لو كان البسيط

الحقيقي مبدا المركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له جزء

بالفعل ولا يقبل التحليل الى اجزاء ايضا والظاهر ان ما ذكره على

على تقدير صحته انما يدل على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل ان

جزء لا ينقسم بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل

عليه اذ لو كان الجزء واحدا لا ينافي امكان التحليل الى الاجزاء وما ذكره

من المقرر من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء يكون ذلك

الشيء واحدا منها مسلم لكن لا نفيد في هذا الموضع اذ الكلام في ان

ما يقبل التحليل الى غير النهاية ولم يحلل لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء

حقيقة والكثرة فيه انما يكون ح بالقوة وما يحلل منه يكون واحدا

حقيقة ولكنه يقبل التحليل والكثرة ففي ما ذكره خلط بين ما با

بالقوة وما بالفعل فتامل قال الشارح هذا اذا كان المدعى انه

قيل اقول التحقيق يقتضي تعكيس الامر اذ المدعى لو كان ان الوجود

ليس جزءا لجميع الماهيات لتم الدليل لان نقيضه هو ان يكون جزءا

لكل لجميع الماهيات واذا كان الكلام على تقدير كون الوجود جزءا

لجميع الماهيات لا يرد النظر المذكور وهو ظ ولو كان المدعى ان

الوجود ليس جزءا لبعض الماهيات لكان رفعه انه بان يكون جزءا

لبعضها فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود جزءا لبعض

الماهيات دخوله في الفصول الموجودة في تلك الماهيات

اقول هذا من العجائب اذ كلام العلامة صريح في ان المدعى

قوله ليس جزء من جميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب

الجزئي فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات

ترتب الاجزاء الغير المتناهية وكذا قوله انه ليس جزء لبعضها

صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه الايجاب الكلي فيتم الدليل

بقرينة قوله لتم هذا الدليل اه والا فلا نظر فيه

وذلك ظ من مختصرات كتب المنطق فضلا عن المطولات

قال الشارح ما لو كان المدعى انه ليس جزء لبعضها لتم الدليل وذلك

لان نقيضها انه جزء للجميع ولو كان جزء للجميع حتى للفصول للزم

أنه كلام الشارح اعني قوله ولو كان داخلا اه قام

ما لزم اقول في هذا الكلام تامل لان هذا الكلام على هذا التقدير

يصير كلاما بلا فائدة اذ لا يتصور من عاقل القول بان الوجود

فلا يكون النزاع في كون الوجود عينا او جزء في الجميع قام

من المفهومات جزء لجميع المفهومات كيف ويلزم انحصار المفهوم في

ولعل المراد بالماهيات

الوجود فتامل فيه بل النزاع في كون الوجود ليس زائدا على الماهيات

فلا يتم الدليل على تقدير ان يكون المدعى

النوعية والجنسية بل اطلاق لفظ الماهيات على الفصول غير متعارف

عندهم وان كان الفصل بل كل مفهوم ماهية نوعية بالتحقيق

الى حصصه قال الشارح يحتمل ان يكون صدق نقيضه اه قيل اقول

قد عرفت ما فيه اي نقيضه هو ان يكون الوجود داخلا في الجميع لا

الاقيل هذه الحاشية من قوله والتحقيق يقتضي اه م ن

ان يكون داخلا في البعض اذ لا تناقض في قولنا الوجود ليس

داخلا في جميع الماهيات بل هو داخل في بعضها فتدبر قوله

قد عرفت انت ايضا ما عليه قال الشارح وفي قوله لو كان المدعى

في تلك الحاشية من قوله هذا من العجائب م ن

انه ليس جزء اه اقول لعل كلام العلامة معناه ان الدليل تمام

على هذا التقدير اي على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة باقي المقدمات

وهو ان الوجود اعم الذاتيات بناء على ما هو المشهور من تنقيح

الماهية من امرين متساويين فتامل ففي قوله فكيف وكذا

ان هذا الجنس لفظ لا يتم ايضا اشارة الى ان سلك اتمام الدليل

المذكور في المتن بان يحمل الجنس على الجزء المركب المشترك و

الفصل على الجزء المميز وكان هذا الكلام توجيها لما في المتن

لانه كاله وايد الدليل اخرين عنده نفسه كما هو المتبادر من الشارح

في بادي النظر قوله فكيف لا حاجة الى اثبات الفصل هذا

الكلام بناء على ما مر من قول الشارح عند قول المص لانه لو كان داخلا

داخلا فيها الى في الماهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها

على ما يدل عليه قوله بعد ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب

عن الممكن بفصل مقوم وقوله فكما كسه في الحاشية الاخرى فقد

شارك الواجب الماهيات الممكنة في الوجود الى مبني على

ارجاع الضمير الى الماهيات الممكنة ولا يلزم الاشتراك في

في قوله ولو كان داخلا فيها اه

بل المنع فقط وكذا قال بعد ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك

اي منع النقض منه كما وجهه قوله سابقا اه

تحكم وترجيح بل التحكم ولزوم الاشتراك قوله فكما كسه وتوجيه

كما بينا سابقا بقولنا لا حاجة — مقول القول اه

كلام العلامة لما كان ظ كلام العلامة بعد تسليم ان الوجود جزء

منع التركيب وكونه جزء وهذا ظ الشارح اشار الى توجيهه

مطلقا لا في الممكن ولا في الواجب [illegible] اذا الجنسية [illegible] التركيب

قوله فكما كسه لا يخفى ان عدم عروض الوجود للماهيات اقوى

كلام الشارح مبني على حمل الماهيات في قول العلامة غير عارض لشيء

وهو قوله واما عدم عروض الوجود لشيء اه

من الماهيات على الماهيات الممكنة على ما يدل عليه سوق كلامه

مع ان اطلاق لفظ الماهيات على الواجب غير متعارف عندهم

يعني لا حاجة في ذلك الى السوق لان اطلاق اه — اي غير مشهور

وتقييد الماهيات بالممكنة في اثبات التركيب تصريح بما علم ضمنا

[illegible] كانه قيل فلم احتاج الى التقييد في عبارته [illegible]

ولو كان الوجود غير عارض لشيء من الماهيات الممكنة امر ثابت

امر ثابت للماهيات الممكنة مميز لها عما عداها لان من جعل الوجود

الماهيات الممكنة بحيث لا يعرض لها الوجود ولو لم يكن [illegible] ده

[illegible] ما ذكرنا لكان قيد الممكنة لغوا محضا وبالجملة لا وجه للايراد

وزيادة من عنده في كلام الغير اه

على الشارح بان هذا مشترك بين الواجب والممكن نعم يبقى الكلام

في هذا التقييد لكنه لان الحق ان يحصل الامتياز للممكنات

بهذه الصفة وهنا كان الامتياز بهذه الصفة من جهة التقييد

بالموصوف فتدبر وقيل اقول هذا بناء على توجيهه قدس سره

قاضي زاده

[illegible] للمتعلمين المذكورين ظ واما الشارح فقد حمل كلام المحشي على ان

منعه الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب وتوجيه كلام

المحشي انه لا يلزم من اشتراك الواجب الممكنات في جنس اه

امتيازه عنها بفصل لانه ذاتي للممكنات وعرضي في الواجب

وهذا القدر يكفي في الامتياز وان سلمنا ان هذا القدر لا يكفي

في الامتياز لكنه لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن الممكن على

هذا التقدير بامر عدمي لا بد لنفيه من دليل والتوجيه بهذا

الوجه كان احسن لان مدار الكلام من المتعلمين على هذا التوجيه

على ما هو الواقع وهو عروض الوجود للواجب قول المحشي سماجة

هذا التوجيه لانه يصير بهكذا الوهم يكفي لامتياز بالعروض لمكن

ان يكون الامتياز بامر عدمي هو عدم العروض وذلك كما ترى

قال الشارح ثم اقول لو جعل مرجع الضمير ما ادعى ما نقل عن العلامة

لعلامة نقل ثالثا بقوله وفيه نظر تعرض لدفع الاولين بقوله

ثم اقول هذا الكلام متعلق بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع

بعيد لفظا كما لا يخفى هذا وانت تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة

على هذا التوجيه انما يكون اذا جعل المدعى دفع الايجاب الكلي قوله

فكيف كلا لا نسلم لجواز ان لا يقتضي شيئا منهما قيل اقول ويمكن ان

يقال سلمنا انه يقتضي الدخول او اللادخول لكن لا نم انه لو اقتضى

الدخول يكون داخلا في الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون غير داخل

في الجميع لجواز ان يقتضي الدخول بشرط كونه في بعض الماهيات واللادخول

بشرط كونه في تلك الماهية وما قيل من ان مراد المستدل من الاقتضاء

هو الاقتضاء التام فلا يجب معه الا منع الاقتضاء واما بعد تسليم الاقتضاء

الذي ادعاه فلا مجال لقوله بانه يقتضي العروض في البعض واللاعروض

والدخول في البعض لان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل

حصة من الوجود عارضا لبعض داخلا في بعض اخر وهو باطل فهو

مدفوع لان المستدل وان اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام لكن

للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو اعم مما ادعاه المستدل

اولا ثم بعد تسليم ما منع يمنع الاقتضاء التام الذي ادعاه المستدل

وهو بحث شائع لا قصور فيه قول المحشي ان المستدل اراد بالاقتضاء

الاقتضاء التام حتى يترتب عليه الاستواء والاتفاق وهو ايضا

معترف به والمحشي العلامة فكيف منع الاقتضاء التام فبعد تسليم

ما منعه لا يمكن منع اخر بل منعه متضمن للمنعين لان انتفاء الاقتضاء

التام اما بانتفاء الاقتضاء مطلقا او بتحقق الاقتضاء في الجملة

من دون ان يكون تاما فما ذكره مندرج في كلام فكيف يكون بعد تسليم ما

منعه لا يتوجه ايراد اخر قال الشارح وان نفى كونه ممكنا قيل اقول ليس المراد با

بامكان الوجود امكانه بالنظر الى الماهية الواجب بمعنى ان ثبوته للماهية

بالنظر الى ذات الماهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من الاقتضاء

الى الماهية ولانه لو صح هذا لما كان لنا في العقل ما حاجة في اثبات

اذ يكفي ح ان يقال فلا يلزم ما فرضناه واجبا بل ممكنا هذا هف
بل المراد بامكانه امكان ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو
ثبوته للماهية لا ثبوته في ذاته فلا يرد ان الوجود ليس مما له عين
خارجي بل من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود
ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لذاته يتصف بالامكان ويفتقر الى العلة
كذلك ثبوت الشيء لغيره يلزم كذلك فحاصل الدليل ان الوجود على
تقدير قيامه بالماهية يلزم مفتقرا الى الماهية فيلزم ثبوته للماهية
بالنظر الى ذاته ممكنا فيلزم بالنظر الى ذاته مفتقرا في ثبوته للماهية
الى علة عقلية وعلى هذا التوجيه لا يرد ما اورده بعض المحققين
في هذا المقام من ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فا
فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف
بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك بد من علة تجعل ذلك
الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز
ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان
ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به يحتاج الى علة تجعله متصفا

متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل و
جبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة تجعله متصفا به فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن
هناك حاجة الى علة فاذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب لما
وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة
بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ترجيح احد الطرفين
المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان ما
فات حاجة الى العلة ترجيح احدهما وما يقال ان الواجب يقتضي
ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود
لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا وذلك لان اتصاف الواجب بالوجود على
تقدير زيادته بالنظر الى ذاته وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكننا
الحكم بافتقار وجوده الى العلة اذ لاحظنا ذاته موجودة
لكن اذا لاحظ الذهن وجوده بنفسه ووجده مفتقرا في ثبوته
له بنفسه الى الماهية فيحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب بنفسه
يحتاج الى العلة لان لو كان الوجود ثابتا للواجب ليس ضروريا با

بالنظر الى الوجود بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فوجود كونه

ثابتا للماهية يحتاج الى علة فتم الدليل اه وما قيل في الجواب

منع ان كل ما يغاير الشي فان ثبوته لذلك الشي فاتصافه ذلك

به او كونه هو هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فانه

الا انه لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما في كونه او فيحتاج الى علة

وذلك لظ فان توسط الجعل بين الشي ونفسه ممتنع بالذات لهما

كونه شيا او فيحتاج الى سبب بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان

وجود الواجب عينه حتى يستغني وجوده عن غيره اذ لو كان غيره

فارتباطه بما انه يلزم ان يكون شيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات

بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير فهو

مدفوع لانه ان اراد ان كل ما يغاير الشي فان اتصاف ذلك الشي به

سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا او ممكنا لا يستغني عن العلة فهو ظ

البطلان لان من قواعدهم المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج

هو الامكان وايضا الضرورة حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا

كان الاتصاف ضروريا فلا حاجة الى الترجيح وايضا لم تان

ان الحكماء ومن انضم معهم محتاجين في اثبات الصانع الى نفي

الاولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف

سواء كان الاتصاف ضروريا او لا عندهم مستلزما للاحتياج

الى العلة لما احتاجوا الى ذلك بل كان لهم ان يقولوا على تقدير

الاولوية الذاتية ان اتصاف الماهية بالوجود سواء كان الاتصاف

اولويا او لا يحتاج الى علة وعلته لا يجوز ان يكون نفس الممكن و

الا لزم تقدم الشي على نفسه بالوجود او كونه موجودا بوجودات

متعددة فيكون موجودا آخر غيره وننقل الكلام اليه الى آخر ما

قالوا في اثبات الصانع جل وعز وان اراد ان كل ما يغاير الشي

فان اتصاف ذلك الشي به وثبوته له البتة يكون ممكنا فيحتاج الى

بيان وليس في كلامه عين هذا الدعوى ولا لما ما يدل عليه عين

ولا اثر وايضا لو تم ان كل ما يغاير الشي يكون اتصاف ذلك الشي به

ممكنا لكان كافيا في ان وجود الواجب ليس زائدا عليه لان كل ما

هو وجوده زائد عليه ممكن لكون اتصافه بالوجود ممكنا على

ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقي المقدمات دخل في البطلان اقول

اقول لا يبعد ان يقال لعله اولا ذكره في الشرح الجديد للتجريد و

والجواب الذي ذكره من ان امكان الوجود ليس من حيث كونه ممكن

الوجود في نفسه واجبا بل من حيث ثبوته للذات وكما ان الشيء

يصير باعتبار الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك الشيء يصير باعتبار الو

جود لغيره متصفا باحدهما للاستاد المحقق هذا وكون هذا

القايل قد عين معنى امكان الوجود في نفسه بامكان ثبوت الشيء

لذاته والاخلاء على ثبوت الشيء لنفسه اجنبي عن البحث وكان

غير مستقيم في نفسه الانكشاف ولا يخفى عليك ما في هذا

التعبير ثم الايراد الثاني الذي ذكره الشارح الجديد

للتجريد وما اجابه عنه جواب الخطيب الرومي نقل

السيد الشكنه في صدر الجنان في حاشيته على التجريد

وهذا القايل قد انتحل منه واقول قد دفعه عن الشارح

المذكور انه قد منع كون الاتصاف المذكور ممكنا الذاته

اي نظرا الى ذات ذلك الاتصاف ولا شك انه

ما ليس ممكنا الذاته لا يفتقر الى العلة وما ذكره من كونه

من كونه ممكنا نظرا الى الوجود لان الوجود يقتضي امكان الذات

فذلك هو الامكان بالغير الذي بطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجو

وجود ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس الى

الغير وهو لا يقتضي الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب

الذاتي فودة انه لا شيء من الاشياء يقتضي وجود الواجب ولا عدمه

فالواجب بالقياس الى جميع ما عداه ممكن قلت في الجواب عنه لا بد

الشارح المذكور ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين ومحتاج

الى الغير يكون ممكنا الذاته فكيف يكون واجبا والقول بان الممكن ما

يحتاج في وجوده العيني الى الغير والنسبة ليست من الامور العينية فغير

ما فيه من الجواب الذي نقله وزيفه ما ذكره الاستاد المحقق في حاشية

التجريد ويختار الشق الثاني من الترديد الذي اورده عليه واقول

كلامه مبني على ما قالوا ان الذاتي لا يعلل وان توسط الجعل بين

الشيء ونفس ذاته او ذاتية غير معقول واما العرضي فمعلل البتة

اما بنفس الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل و

العرضي بما يعلل واما قوله وايضا لو تم اه فالجواب عنه ان اللازم

امكان الاتصاف نظرا الى ذات الاتصاف وهذا لا يقتضي امكانا

لواجب اذ لعله واجب لذات الواجب كما قال الاشاعرة فيحتاج

الاستفسار عن علتها لما ان الدليل الذي ذكره قال العلم لان المـ

مفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود قبل والحق ان من قال بانه

ما بينه تع مفيد لوجوده فقد قال بان وجوده عين ما بينه من

حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار

ولا معنى لكون ماهيته تع عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه يترتب

على ذاته تع وهو بذاته منشأ لتلك الاثار ومظهر لها بخلاف الممكنات

فان اثارها تترتب على وجوداتها واذا علمت هذا فرتب ما اتى

بك ان ذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده لكان هو بذاته على ذلك

التقدير منشأ لا قوى للاثار وهو الوجود الواجبي فيلزم انه عين

وجوده وقد فرض غيره فاحفظ هذا فانه من متفردات الع

لم يأت بمثله في هذا المقام احد ممن سبقنا من فحول علماء الكلام و

حكماء الاعلام اقول انهم فسروا الوجود بمبدأ الاثار ونظر

الاحكام وقالوا ان الذات اذا اثبت فذات الباري هي المؤثر و

وغيرها صفة انتزاعية تكون مبدأ الاثار فالفرق بين المؤثر

ومبدأ الاثار في الباري بحسب الذات واما في الواجب تع فالمغايرة

بين المؤثر ومبدأ الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تع

من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدأ الاثر وجود واما

المتكلمون فذهبوا الى ان في تأثيره تع في غير ذاته يتحقق المؤثر ومبدأ

الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تأثيره في ذاته يتحقق المؤثر في

مرتبة التأثير ولم يتحقق مبدأ الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة

في التأثير فيه من غير استناده الى مبدأ وحاصله انه لا يلزم على

الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها

نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ التأثير ونعلم

~~لم يجعلوا تأثير الذات من حيث هي اما لذاته او لغيره لو لتأخر بط اذ لا~~ مستقلا

شيء هذا والحق ان تأثير الذات من حيث هي اما لذاته او لغيره لو لتأخر بط

اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته فالذات مبدأ التأثير فكان نفس

الوجود فالذات من حيث هي مؤثرة في ذاته لذاته وهذا الكلام حق

مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب الذوق قال الـ فيفيد غيره

غير الوجود اقول هذا سهو اذ الكلام في ان الماهية لا يجوز ان

يكون مفيدة لوجود نفسه وايضا هو التخصيص بالغير فكيف يصح قوله

وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا قوله وكذلك ان كان الترديد في مفهوم

مطلق الوجود فنختار انه لا يقتضي شيئا منهما اقول على هذا التقدير

يمكن اختيار كون الوجود يقتضي العروض مطلقا والوجود في عدم

عارض في الواجب ايضا قلنا لا ان يكون اثر او ان الوجود المطلق يقتضي

عروضا فراده للوجود او فيه تعسف قال لان ما هو معقول

غير ما هو غير معقول قوله يمكن مقدمة مما لا حاجة اليها لان ما ذكره

انما هو من الاستدلال دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير

احتياج الى هذه المقدمة لانها ليست لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى

ولا لبيان الانتاج ولفظة الغير يستعمل بمعنى السلب ههنا قال الشارح

وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ممكن اقول فيبحث لان الوجود لا

والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي والتجرد

لكونه عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى

سبب والظاهر ان مراد المصنف هذا فلا يتوجه عليه النظر ولو اريد ان

ان امكانه بالقياس الى وجوده الذهني نقول لا نسلم افتقار الواقف

في ثبوت صفة الذهنية الى الغير وان الاحتياج في وجوده الذهني

لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره الى الذهن فيه فكيف لا احتياج

في وجوده الذهني لصفته ويمكن الجواب ان مراد العلامة من امكانه

امكانه باعتبار ثبوته للذات واتصاف الذات به اذ لا شك ان

الاتصاف نسبة يفتقر الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته بل كان

ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود في نفسه بل بمعنى ان الذات يمكن اتصافها

به نظرا الى الذات الا ان الاتصاف يفتقر الى سبب فلا يكون السبب ذات

الواجب لانها عين الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد فيكون

غيرها فيفتقر الواجب الى سبب منفصل وانت تعلم ان هذا التوجيه

لكلام العلامة غير ما فهمه الشارح حيث اورد عليه الاعتراض بان الممكن

العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب بان علة سبب الوجود سبب للعدم

وذلك لان ثبوت صفة العدمية للموصوف كثبوت الوجودية يفتقر الى

سبب وجودي وليس سببه علة سبب ثبوت الصفة الوجودية قال الشارح

ولا مانع من ان يكون الممكن في نفسه واجب الحصول لغيره قوله

اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار وجوده في نفسه ممتنعا لا ممكنا

واما باعتبار وجوده الذهني وان كان ممكنا فلا يكون مقصودا

ههنا اذ من قال يلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب

منفصل لان الوجود الذهني يحتاج لما يثبت لمفهوم ما يحتاج الى سبب

منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الحق في الجواب ان

يقال ان تجرده ووجوده انما يكون واجبا بالغير ممكنا في نفسه وذلك لا

ينافي امكانه نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن

في نفسه ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان التجرد

ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل الحصول لغيره على ان لغيره قيد للوجوب

ويكون متعلق لحصول مقدار اي للذات او على ان يكون قيدا للحصول

والمراد بالوجوب الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق دفع

الاعتراض بان الوجوب بالغير والامكان بالذات لكن ما كتبه

قدس سره في ان الوجوب على قسمين الى يلائم التوجيه الثاني في هذا

ولكن ما ذكره الشارح من الاعتراض والجواب اولا لا يلائم حمل كلامه على

انه اراد بكون التجرد واجبا وممكنا انه واجب الثبوت وممكن الثبوت للذات

للذات على ما عرفت آنفا فتدبر قوله وقد يكون الوجود عندهم

على قسمين وجود الشيء في نفسه قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشارح على ان

وجود التجرد في نفسه ممكن وان كان ثبوته للواجب وحصوله واجبا

غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي ووجوده في نفسه ممتنع فللخصم

ان يقول ان وجود التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج الى علة

وثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في

ثبوته لغيره بل مراد الشارح هو ان لثبوت التجرد لذات الواجب لما كان بالنظر

الى ذات الواجب واجبا لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكن اي بالنظر

الى ماهية التجرد ممكن يجوز ان يكون ثابتا للواجب ويجوز ان لا يكون

ثابتا وكل ممكن الثبوت يحتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوته ثبوتا

في ذاته او ثبوتا لغيره فمراد الشارح بالممكن في نفسه ما يكون ثبوته سواء

كان ثبوتا في نفسه وثبوتا لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته مالا

يكون ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل له في ذاته ممكنا فافهم

اقول فيه بحث اما اولا فلما عرفت ان ما اورده الشارح من الاعتراض

الاول وجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد على امكان نفسه لذاته

هو علام العروض ولهذا قال وسببه علام سبب الوجود واما ثانيا

فلان الكلام على تقرير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود

عند الخصم عين الواجب فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب

لكان مقتضى الوجود والمفروض خلافه واما ثالثا فلان هذا الكلام

وان دفع كلام الجواب من حيث نفى الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه

اعتراف بفساد الدليل حيث جعل فيه سبب التجرد الذات فح لم يلزم

افتقار الواجب في تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل

وتوضيحه ان هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد واجب الثبوت للذات

نظرا الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات كانت الذات سببا له

فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب على تقدير تسليم ذلك من الخصم بل المسلم

هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير هو الذات او غيرها فذلك

لا ينافي امكانه بالذات على ما قررناه واما رابعا فلان ثبوت التجرد

في نفسه لما يكون ممتنعا لوارد بثبوته في الخارج اما لو اريد ثبوته

في نفس الامر فلا فان قلت ثبوت الصفة للشيء لا يقتضي تلك وجود

تلك الصفة اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في الاتصاف بالتجرد

بالتجرد الى شيء فالاحتياج في وجود الصفة في نفسها الى الذهن

غير محذور ركيك قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات

الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون هو

موجود الشيء قوله فكر كسه وبعضهم قد فصل هذا المقام

الى اقول لا شك ان الوجوب والامكان والامتناع انما يكون

كيفية لنسبة الوجود الى الذات اي الوجود الذي يكون موجودية

الذات به فان كان ذلك الوجود في الواجب ما هو عينه لا المطلق

فاعتبار الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى السلب

السلوب اللازمة له مع وليس في هذا الاعتبار فائدة بهذا قيل

اقول قد حمل كون الذات مقتضيا للوجود على كونه مقتضيا لكونه

فردا للوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود المطلق

متصفا به بناء على انه لو حمل على هذا المعنى من عرضه بهذا المعنى

للواجب لكن الواجب موجود امرتين مرة بالوجود الخاص

الذي هو عينه ومرة بالوجود المطلق والقول بان الواجب

وان كان عين وجوده الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود

بالوجود الخاص وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته

الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق ووجوده

الواجب حينئذ يكون مشاركا للممكنات في ان موجوديته

بعروض الوجود لا بكونه عين الوجود الذي هو مذهب الحكماء

فلا يكون الذات الحكماء مع ان لا يقال ايراد

والاثر ربالوجودات الخاصة اغنائب وبناء على ذلك الحل

عطف على اسم ان في قوله بناء على انه حمل اه

وح فما ذكره في الجواب غير تام اذ لا يلزم منه احتياج الوجود

اي حينئذ اذ كان الايراد على ذلك الحل

الخاص في نفسه الى غيره احتياجه في كونه فردا للوجود المطلق

الى ذلك الغير فان فرد السواد مثلا يحتاج في نفسه الى المحل وليس

في كونه فردا للسواد محتاجا اليه لان السواد لا يقتضي سوادا بالمحل

اي ليس سواديته موقوفا على المحل وان كان موجوديته موقوفا

عليه هنا ويمكن ان يقال المراد باقتضاء الوجود الخاص الوجود

المطلق اقتضاؤه الاتصاف به واستحقاقا اي اقتضاؤه كونه فردا

اي اقتضاء الذات للوجود المطلق

للوجود المطلق وانما يلزم كون الواجب موجودا مستقلا لو كان

لا للوجود المطلق كما سبق

موجوديته باعتبار ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك بل موجوديته

اي كما كانت موجوديته باعتبار الوجود

باعتبار كونه عين الوجود الخاص ينبغي ان يترتب الاثار

الاثار عليه باعتبار هذا الوجود ولا دخل للمطلق في ذلك

اي الوجود الخاص

الترتب واما الوجود المطلق فهو صفة من صفاته وعارض من

اي بالوجود المطلق

عوارضه وهو بذاته متصف به اي الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن ان

فيكون واجبا بذاته

ينتزع منه هذا العارض وبهذا يمتنع عليه الوجوب بخلاف الممكنات

وعن الواجب

فان عروض الوجود لها بواسطة الغير او قوله ما ذكره من اول الحاشية

اي المطلق فلا يكون واجبا

الى قوله ويمكن ايضا مذكور في شرح الجديد للتجريد بعينه قوله

وح فما ذكره في الجواب غير تام وذلك لان كل ما لا بد فيه شيئا

كالفاعل

كالوجود الخاص فلا بد في اقتضائه شيئا فردية ان الا

كونه فردا للمطلق

فرع وقوعه المقتضي والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص

اي كلام بعض المفصل

صدق المطلق عليه والتنظير بفردية السواد الخاص للمطلق ليس مما

كالوجود المطلق

نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتي لفرده فلا يتصور هنا اقتضاء والمراد

بالاستقلال في الاقتضاء عدم الافتقار الى شيء اصلا الا بالذات

ولا بالواسطة والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود ليست

بان يقال مثلا المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام

واقول يمكن الجواب عن قوله ومحصله لا يقال كل وجود خاص فانه

يقتضي صدق المطلق بوجه فرد هو منه في الوجود الخاص

مقتضيا لصدق المطلق عليه اما اولا فلجواز ان يكون المطلق
ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق الوجود الخاص وان الحصة
فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا له مستندا
الى غير موجود واما ما ذكره بقوله ويمكن ان يقال الى قوله فاخذ وكل
من كلام الاستاذ في تعليقاته على الشرح المذكور قال المحشي
وعن الثالث بانا لا نم عروض الوجوب له بل الوجوب عين ماهيته
اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال مبني
على كون الوجوب امرا عرضيا له تعالى بل بناء على انه اضافة بين
الذات والوجود وكان يقتضي المغايرة بينهما فعلى تقدير الاتحاد بين
الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له تعالى سواء كان عينا له
او عارضا بل المتعين في الجواب اما منع ثبوته للذات وذلك لا يمكن
او منع كونه اضافة واما منع كونه عرضيا فمنع لم يدعيه
المستدل فتدبر قوله قدس سره فان قيل ما بال الاختلاف ان
كان ماخوذا في مفهوم اللفظ قيل اقول تفصيله ان يكون لاشياء
كثيرة مختلفة اسم واحد بمعنى واحد وذلك اما لان تلك الاشياء غير

غير متشابهة فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم على حدة لكنها تكون مشتركة
في معنى واحد فيوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك لها اسم كمراتب
البياض فانها غير متشابهة بالحقيقة فلا يمكن ان يوضع لكل منها
اسم لكنها مشتركة في معنى واحد هو التفرقة بالبصر فوضع لها
جميعها باعتبار هذا اللازم لفظ البياض فتلك المراتب مشتركة في
هذا اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم في
تلك المراتب مختلف اذ يترتب على بعض المراتب التفريق اكثر مما يترتب
على بعض اخر وهذا هو المعنى من الاختلاف بالضعف والشدة
واما لان تلك الاشياء من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم فيكون تلك الاشياء
مشتركة في هذا اللفظ باعتبار تلك النسبة والمفهوم منه فان ذوات
الغايات مشتركة في معنى النسبة الى الغاية الواحدة كقولك صحيح للدواء
والرياضة والنصر فانها مشتركة في النسبة الى الغاية المخصوصة
وهي الصحة لكن تحقق الصحة في ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من
تحققه في ضمن بعض اخر وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل في الذهن
عن تلك الامور المختلفة واحد لكن تحققه في الواقع مختلف فالاختلاف في

فالاتحاد في المفهوم والاختلاف في التحقق والترتب الواقعي اولان لتلك
الاشياء مبدأ واحدا فباعتبار نسبة تلك الاشياء الى المبدأ يطلق عليها
اسم الواحد المعنى ذلك مما يطول الكتاب بذكره والحاصل ان مدار
التشكيك على ان يكون هناك امور مختلفة تكون كلها مشتركة في مفهوم
واحد ان يكون كلها بحيث يعرف بهذا العنوان فالموجود في الذهن
من كل منها لا يكون الا معنى واحدا ويكون تحقق ذلك العنوان في ضمن
تلك الاشياء وترتبه عليها مختلفا اما بالشدة والضعف بان يكون
ذلك العنوان بحسب تحققه في الواقع في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن بعضها
اقل كالبياض ومثاله واما بالتقدم والتأخر بان يكون تحقق ذلك العنوان وصدقه
على بعضها بالذات يصدق عليه متقدما على تحققه وصدقه على بعضها آخر كالموجود
الذي يصدق على الواجب اولا وعلى الممكنات ثانيا واما بالاولوية وعدم
الاولوية بان يكون صدقه على بعضها اولى من صدقه على بعضها آخر كالموجود
ايضا فانه مقول على الواجب والممكن بالاولوية وعدم الاولوية فان
الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان موجوديته لذاته وموجودية
الممكن لغيره وما قيل لتحقق الاتحاد والاختلاف بالشدة والضعف

والضعف المعتبرين في المقول بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي
والعرضي ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم واحد عرضي
والاختلاف في المبدأ مثلا المفهوم من الابيض معنى واحد ناش
من قبل البياض باعتبار نسبته الى معروضه فهو مفهوم واحد والمختلف
هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد بحسب الخصوصيات
المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى لون احد الفردين
اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف
ويحلله اليها بضرب من التحليل ففيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه
ان لا يكون المفهوم الواحد الحاصل من البياض وامثاله في الذهن الواقع
على افراده بالاختلاف مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك
انه ليس مقولا بالتواطؤ اذ المعتبر في المقول بالتواطؤ الاستواء
في الاستحقاق والتحقق مع ان في جميع رسائلهم تصريحا بان اللفظ
باعتبار المعنى الواحد الكلي مقول على افراده اما بالتواطؤ واما بالتشكيك
لا يقال هو داخل في المتواطئ اذ الاستواء وعدم الاختلاف معتبر
في المشتق من المتواطئ لا في المتواطئ مطلقا لانا نقول قد صرح

تسليم ... بان كل سواد كان اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان ثبوت مفهومه
لافراده على السوية فهو متواطئ وان كان بالاختلاف فهو كلي
مشكك من غير تخصيص بلفظ دون لفظ واما ثانيا فلان مثل
هذا التعليل يجري في الذاتيات ايضا فلا تغفل اقول لقائل يقول الاستاد
المحقق والجواب عن ايراده ان البياض جنس للبياض الشديد
والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك فما الزم
عليه من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك على البياضين ليس باطلا
عندهم بل الحق عنده ان لا اختلاف في صدق البياض على البياضين
نعم يتحقق الاختلاف بين نفس البياضين فان نفس بياض الثلج
اشد من نفس بياض العاج لا انه اشد منه في كونه بياضا بل الابيض
مختلف الصدق بالنسبة الى الثلج والعاج نعم يرد على الاستاد ههنا
ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين لما كان باعتبار ان نفس
البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض القائم بالاخر كما حققه في
هذا الموضع فلان يكون صدق البياض على البياضين مختلفا
باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس البياض الاخر اولى
اظهر

واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله واما ثانيا فان اريد به ما
ذكرنا فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور وفي اكثر الحواشي متعلقة
على حاشية التجريد مذكور وقد فصلناه في تعليقاتنا على التجريد في
الا ان غيره فليتبع حتى ننظر في صحته وفساده قال الشارح فاذا قيس
على العلة ومعلولها بالتقدم اه اقول للانم مما ذكره كون الموجود مقولا
بالتشكيك بالنسبة الى ما ينهما لان كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة
الى الموجودات فان اتصاف العلة بالوجود متقدم على اتصاف
المعلول به لا ان اتصاف وجود العلة بكونه وجودا متقدم على
اتصاف وجود المعلول بكونه وجودا ضرورة ان العقل يحكم بان
العلة صارت موجودة فصار المعلول موجودا ولا يصح ان يقال
صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا قوله فكما ان
فلكون الوجود الواجب قدم اقول الظاهر من كلام الشارح انه جعل كون الواجب مبدأ
لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلاف في الثلث لا لواحد منها فقط
كما حمل عليه فكرهم وتوجيهه ان الاختلاف بالشدة والضعف لما
كان باعتبار كثرة الاثار فلما كان الواجب مبدأ لكل ما بعده يكون اثاره

قلت
الكثر فيلزم الوجود فيه اشد واما الاولوية فلكونه مبدأ وعلة فان
فعلى هذا يلزم رجوع الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية
الكلية سوى الاقدمية غير لازمة بالضرورة والتقابل انما هو بحسب تباين الافراد
وقد تحقق فلا اشكال قيل قول لا يخفى ما في القول باقدمية الوجود
واولويته من التسامح واما القول باشدية الوجود فهو مما لا يقبل الشدة
وبيانه اذ تغاير الوجود الى الموجود غير معقول لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة
والضعف وما ذكره من ان ترتب الآثار على الوجود الواجب اكثر فهو مدفوع
بانه لا يلزم من صدق مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها
اكثر من ترتبها على البعض الآخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا عليها بالتشكيك
وانما يلزم التشكيك لو كان تحقق ذلك المفهوم او ترتب الآثار الماخوذ فيه
على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف يجب ان يكون باعتبار تحقق
المفهوم المشكك كالسواد المقول بالتشكيك بالشدة والضعف على السواد القوي
والضعيف فان قابلية البصر الماخوذة في مفهوم السواد للقوي اكثر مما يثبت
على السواد الضعيف كيف ولو كان القول على اشياء يكون ترتب الآثار على
بعضها اكثر منه على البعض الآخر قولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما

ما يحمل على السواد القوي والضعيف كالشيء والموجود والممكن
وغير ذلك من المفهومات مقولا عليها بالتشكيك اذ يصدق عليه
انها مقولة على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها اكثر منه على
البعض الآخر اقول نعم لكنها مسألة مشهورة واما انه لا يصح
الاشدية في الوجود مطلقا فانما هو على سبيل التحقيق بناء على
ان الشدة والضعف من خواص الكيف لكن الكلام في صحته على سبيل
التشبيه للوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد كان اشد وهو
تقريب الى الاكثر وما اورده من النقض بقوله ولو كان القول
على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها اكثر منه الخ مدفوع لان
ترتب الآثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء
على ما هو المشهور من ان الوجود مبدأ الآثار بخلاف مثل الممكن
لان ترتب الآثار على افراده لا على وصف الامكان قال السيد
لان الماهية المشتركة بين اشياء قيل اقول اما اختلاف الذاتي
بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا الضرورة في نفيه وهو
والمبني على نفي الاولوية ونفي الاقدمية يكون الذاتي غير مجعولة

بالضرورة الا لا يمكن ان يصير الانسان انسانا او حيوانا بسبب الغير واما ما

نفي الاختلاف بالشدة والضعف في المفهوم الواحد قد عرفت انه يا

باعتبار ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن افراده اكثر منه في ضمن بعض اخر

اما الكثرة تحقق مفهوم واحد من حيث العروض فهو مما يقضي العقل بصحته

بعد التفتيش بالمعنى الذي ذكرناه واما الكثرة تحققه من حيث ذاتيته فهو

مما لا يتصور الا بان يكون ذاتيا لبعض افراده اكثر مما هو ذاتيا لبعض

اخر بان يكون مثلا جزء لبعض افراده مرة ولبعض اخر مرتين وانت تعلم

بادنى التفات ان كون الشيء شيئا وجزء للشيء مرتين غير معقول فان قلت

لم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراده ثم يترتب ايضا على تلك الافراد

من حيث العروض بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك

لا بد لنفي ذلك من دليل قلت فيكون مقوليته بالتشكيك على افراده من

حيث العروض لا من حيث الذات ولسنا في صدد نفي التشكيك بهذا

الوجه من الذاتي بل ليس مقصودنا الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون

مقولا بالتشكيك واما اذا كان ذاتي الشيء عارضا له باعتبار اخر فلم ينتف

التشكيك عنه بهذا الوجه والاعتبار بل قول الشيء على نفسه وغيره بالتشكيك

بالتشكيك من حيث العروض واقع فان الموجود مقول على الواجب

ومفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية والاقدمية فان قلت من

قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام والخاص كالجسم المحمول على

الحيوان والانسان يكون حمله على العام اولا وعلى الخاص ثانيا

فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا للعام كا

كالحيوان اولا وللخاص كالانسان ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك قلت

مطلق الاختلاف في الاولية لا يكفي في التشكيك بل المعتبر في التشكيك

وقوعه على افراد مختلفة متباينة اقول ما ذكره في تحقيق ان الذاتي

لا يقبل التشكيك بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه

اذ المدعى ان ما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك

على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع العقل بمعونة الوهم من السواد

الشديد سوادا يا ينتزع من الضعيف ويكون السواد المطلق حينئذ الما

اذ قد عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما

هو معروض الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتية بل على ان وصف الذاتية

لا يختلف بالقياس الى صدق ما هو ذاتي في فرد وصدقه في فرد اخر

واين هذا من ذاك والذاتية وصف عرفي ونفي وقوع التشكيك

اي المقصود منه اي العروض

فيه لا يجوز نقضا وما ذكر من السوال والجواب مذكور في الحاشية

اي لا ينفع في نفي التشكيك عن نفس الذاتي الذي هو معروض الذاتية

الجديدية للاستاد على التجريد وايضا كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم

هذا نقض على الدليل بنفي التشكيك

واحد ذاتيا لشي مرتين فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي متقولا با

اي بوصف الذاتية منه

كذلك لا يجوز ان يكون مفهوم واحد عارضا لشي مرتين فلم يكن الها

دض من حيث انه عارض مشككا وكما يصح التشكيك في العرضي من جهة

الشي باعتبار انه بخصوصه منتزع من الاشد امثال لما ينتزع

من الاضعف منه لخصوصية معينة فكذا يمكن ذلك في الذاتي كما قلنا

في السود بالقياس الى السودين المندرجين تحت مطلق السود

اندراج نوعين تحت جنس فتامل ولا تخبط **قال الشارح** لا امتناع ان

كما ضبط قاضي زاده حيث قال

يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا اقول هذا انما يدل على ان عروض

للواجب ليس في الخارج ولا يدل على ان عروضه مطلقا ليس في الخارج

لان فاعل الوجود في الممكنات ليس نفسها

قال الشارح لان ما الوجود الخاص اقول فيه بحث اذ اللازم

اي اللاتجرد منه

قد يكون حمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو ملزومه

اي اللزوم والحمل بمعنى اي منه

وقد يكون اتصاليا كما في ما بين مقدم الشرطية وتاليها ومعنى

ومعنى اللزوم ح انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه

اي اذا كان اتصاليا منه

واللازم اللازم لازم البتة في الصورة الثانية والا لزم تخلف اللازم

اي اللزوم الاتصالي منه

عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى ولهذا لا يلزم من كون المحمول على المحمول على

الشي محمولا عليه كان الكلي لازم لكل اللازم لزيد مثلا مع انه يمتنع

حمله على زيد اللهم الا ان يخصص الحمل بان يكون كليا وح يندفع الاشكال

واذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد الاول لا يلزم ان يكون العارض

بان كان حمليا منه

المحمول على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا اعتبر

اي اللاتجرد منه

الحمل كليا هناك وليس كذلك لان حمل العارض على الوجود المطلق حمل

طبيعي وذلك ظ وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص

عارضا بل انما يلزم تحقق وصف العروض ويكون موصوفا فرديه

لان الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق ولزومه للخاص

ليس بحمل بل كان الواقع كذلك والقول بان نظر الكلام في اللاتجرد

المطلق من غير تقييد بكونه عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد

المطلق للخاص وهو بطريق فيرع بان لزوم اللاتجرد المطلق للخاص

حسا القول منه

انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق لا عروضه للخاص فتدبر

قبلا قوله فيه نظر اما اولا فلان لازم الشيء لو كان لازما
لذلك الشيء لكان كل ملزوم متأخرا عن نفسه لان التأخر عن علة و
لازم لكل لازم ولازم اللازم لازم للملزوم فيكون المتأخر عن
الملزوم لازما للملزوم بنفسه واما ثانيا فلان لازم وجود المطلق
هو التجرد لوجود المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة
بان لازم اللازم لازم الملزوم لا التجرد الوجود المطلق للوجود
الخاص وهو كذلك يعني كلما تحقق الوجود الخاص تحقق التجرد للوجود
المطلق العارض له قوله لو كره في النظر الاول مبني على توهم انه
اللازم لابد ان يكون معلولا للملزوم وليس كذلك في المعلولات
لمعلولها فالاولى ان يقال التأخر لازم للمعلول لا لازم للعلة
فلو كان لازم اللازم لازما للزم ان يكون التأخر لازما للعلة و
نظر الثاني فهو ما ذكرناه قال الشارح الخلاف انما نشأ من اختلافهم
في تفسير العلم اقول لا يبعد ان يقال ذا الاختلاف في تفسير العلم انما نشأ
من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود الذهني
يصير منشأ لصحة التفسير المذكور وانكار الوجود الذهني يصير

منشأ للتفسير بالاضافة او بصفة ذات اضافة اذ ليس
العلم حصول صورة على هذا الرأي واما التفسير بالحصول فلا
يصلح سببا للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير بالاضافة
ليس سببا للانكار كيف والامام مع كونه قائلا بالوجود الذهني
فسر العلم بالاضافة صرح به قدس سره في حاشية المطالع قال الشارح
انكره قبل اقول ليس كل من فسر العلم بالهيئة منكرا للوجود
الذهني فان الامام ذهب في المباحث المشرقية الى ان العلم عبارة
عن الاضافة لكن في العلم بالاشياء المغايرة للعالم لابد من ارتسام
تلك الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك
والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حصول المضاف فيجب
فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك العاقل
المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى
منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث
هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول
غير المعقول للعاقل لكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان

ان يعقل ذلك المعقول معه وما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة

اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة

بالعاقلية بينهما اقول وذلك لان الضرورة حاكمة بان النسبة

بين الشيء والمعدوم الصرف لا يمكن فمع تعديها ان يلون العلم عبارة

عن الاضافة وبين العاقل والمعقول لا بد من نحو وجود المعقول

واذ ليس في الخارج فهو في الذهن اقول هذا اشارة الى بعض

ماذكرناه واما ماذكره بقوله في قوله وذلك لان الضرورة حاكمة اه

فكلام مشهور مذكور في شرح التجريد وغيره واعلم ان المدعي ليس

سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة لان الاشياء التي لها وجود خارجي

لها وجود ذهني وجود ذهني على ما يشير به كلامه فكلامه حيث قال

واما ان لها وجودا اخر اه يشير الى ماذكرنا قوله نعم فيثبت القول

بالوجود الذهني وتوجيه كلامه فكلامه ان يؤخذ الاشياء باعم من

ان يكون موجودا خارجيا ام لا الى للاشياء وجود ذهني في الجملة وانما

اخترنا هذا لان الدليل انما يدل على اثبات الوجود الذهني لما لم يكن

موجودا خارجيا ويمكن اجراؤه في الموجودات الخارجية بانا

بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودات الخارجية

لا من حيث هي موجودات خارجية كالحكم على زيد بانه انسان

فان زيدا انسان ولو لم يكن في الخارج فثبت نحو اخر من ا

لوجود حتى يصدق الحكم الايجابي من جهته فتامل قوله

فكلامه فيلزم انحصار وجودات غير متناهية اقول الوجود

ان اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق كل وجود وجود

انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبارات غير

متناهية فالحاصل من الوجودات بالفعل ليس الا متناهيا

فمن اين يلزم لو غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وههنا

بحث اخر وهو ان هيولى العناصر عندهم اتصفت باعراض غير متنا

هية متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت

بصور متعاقبة موجودة لا الى نهاية كما هو صوابه وهذا الدليل

جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض الاخير والصورة

الاخيرة اعراض غير متناهية او صور كذلك محصورة بين الحا

صرين ولا يخفى على الفطن ان تلك الامور لمتسلسلة متعاقبة

لا مجتمعة لا يقال بل في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين وقوع
في الجواب عنه ان استحالة كون غير المتناهية محصورا بين الحاصرين
مشروطة بان يكون احدهما هو المصحح بوجود كانت المطالع ان يكون
بين تلك الامور ترتب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يكون با فرض
في طرف السلسلة اي ما فرض حاصرا بحيث يكون النسبة بينه وبين تلك
الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان
الترتب فيها باعتبار كون بعضها معدا للبعض لا فرض ان يكون ما
فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية
فيجب ان يكون الحاصر كذلك بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار
القابلية وذلك لان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كانت السلسلة
باعتبار الاعداد قيا بها الى فلا محذور في كونها واقعة بين المعروض
الذي هو العلة القابلية وكذا ان كان الترتب فيها بين الشروط
المتسلسلة فلا محذور في كونها محصورة بين الواجب تعالى الذي
هو العلة الفاعلية وبين المعلول المخصوص وهكذا ولا شك ان الهيولى

علة قابلية لتلك الاعراض وتلك الامور معدات بعضها لبعض
وكذا الماهية قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة
بعضها لبعض قيل اقول لقائل ان يقول لا شك ان الوجود هو من
الامور الاعتبارية الانتزاعية وامتناع انحصار الامور الغير المتنا
هية الانتزاعية بين الحاصرين مم كيف لا وحركة الافلاك عند الحكما
ازلية فبين كل دورة تفرض وبين الفلك دورات غير متناهية
وكذلك هيولى الاجسام قابلة لصور غير متناهية بحسب استعدادات
غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعدادات وبين الهيولى
استعدادات غير متناهية وكذلك بين كل حال من احوال الهيولى
وبينها احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات
والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها
يجب ان يكون مجتمعة على التقدير لان ثبوت وجود فرع الثبوت وجود
اخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهية محصورا
بين الحاصرين اذ المحصور بين الشيئين يكون متناهيا سواء فرض ان جميع
واجزاؤه موجودة على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع الا يرى

الزم يستدلون على امتناع حصول جميع الآنات المفروضة في الزمان
بالفعل بانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي
محصورا بين الحاصرين ولا شك في ان حصول اجزاء الزمان والآنات
المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب والحق هو ان المحذور هو
هو تعدد الوجود اذ الضرورة حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون
موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت
تعدد الوجود الخارجي محال لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك في
تجويز كون الشيء موجودا في الذهن بوجودات متعددة والاتصاف
بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة
بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج
مرة اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي
في الذهن الا اتصافه بالوجود الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن
اتصافه بالوجود الذهني الا اتصافه بالوجود الذهني مرة اخرى فيلزم المحال
وبهكذا وغاية ما لزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا في اذهان غير
متناهية واستحالته ممنوع لا يقال فيلزم ان يكون في الوجود اذهان

اذهان غير متناهية ووجود الامور الغير المتناهية محال لانا نقول
ليس وجود الغير المتناهي مطلقا محالا عند الحكماء بل انما وجود امور
مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتب بين الاذهان غير لازم مما ذكر
قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين محال كذلك وجوده مرتين
في ذهن واحد في آن واحد محال بالضرورة ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء
في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان ثبوت الوجود
الخارجي للشيء فرع الوجود في ذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود
له في هذا الذهن فرع الثبوت في هذا الذهن مرة اخرى اذ الموصوف
بصفة يجب ان يكون موجودا في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف فيلزم
ان يكون ذلك الشيء موجودا في ذهن واحد في آن واحد مرات غير متناهية
وهو محال بالضرورة على انا ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى
ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن
من الاذهان والا لزم افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفاته
الحقيقية الى الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى
قوله والحق هو ان المحذور اشارة الى بعض ما ذكرناه ويرد على قوله

وكذلك هيولى الاجسام اه ان من تلك العوارض لوارده على الهيولى
الاعراض الموجودة الان وجودا على سبيل التعاقب وليست اعتبارية
كالموجودات فلا يكون حصولها من قبيل الموجودات وكان النقض
بها واردا لم يندفع بما قال في الوجود من انه انتزاعي فلا يتحقق هاهنا
امور غير متناهية في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار
وانما ينحل هذا الكلام بما حققناه آنفا وقوله والحق اه مذكور
في حواشي التجريد بمسئلة قوله على انا ننقل الكلام ويتوجه عليه ان علمه
بالاشياء حضوري على ما هو المشهور فلا يكون في علم الواجب بالاشياء
لتلك الاشياء وجودات غير خارجية حتى وجودات ذهنية اذ
الوجود الذهني انما هو بارتسام صورة الشيء في المدرك والعلم الحضوري
انما هو بحضور نفس ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم
وذلك يقتضي كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا لكن
في ذهن آخر هذا ان اريد بوجوده في علم الله تعالى انه صار موجودا
ذهنيا من جهة علمه تعالى وان اريد انه يلزم ان يكون تصديقه تعالى بوجود
يقتضي صدقه وصحته ان يكون ذلك الشيء موجودا فلو كان وجوده

وجوده في ذهن آخر لزم اقتضاء صدق علمه تعالى الخ فيتوجه
ان ذلك غير صحيح بل واقع اذ صدق علمه تعالى بان زيدا قايم او
كاتب مثلا موقوف على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهور
من كون العلم تابعا للمعلوم وكذا نقول علمه تعالى بوجوده في ذهن
زيد موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه وكل
منهما يتوقف على اسباب شتى فتأمل قال الشارح انا نفرض ا
لوجود قبل اقول فيه نظر اذ للمعترض ان يقول لقد ارسلتم بهو
ان الحكم الايجابي عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده
له فلا يلزم من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته لا
وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت
لم يكن موجبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول اقول كيف
في الشرح منقولا عن المحقق الطوسي ان نزاعهم مع الحكماء انما هو
في تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما عنينا بالوجود فح
لا مجال للايراد المذكور وكان حاصل الجواب الاول ان مرادنا با
لوجود هو الثبوت فاذا ثبت كونه ثابتا ثبت كونه موجودا وحاصل

وحاصل الشارح انه لو نوقش في هذا الفرق بعدم اتحادهما نبدل

الثبوت بالوجود وبهذا الجواب بني على ان جعل الثبوت اعم من

الوجود انما هو نزاع لفظي معناه نفي لفظ الوجود لا بحسب المعنى

واشرنا الى ذلك فيما قبل فتذكر فتامل قال الشارح بالصفة الو

لوجودية التي هي غير الوجود اقول بهذا التخصيص وان كان يد

يدفع الايراد المذكور لكن لو اورد السوال بالصفات السابقة

على الوجود لا يدفع الجواب والحق في الجواب ما افاده المولى الاستاد من

ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت

متقدما على ثبوت المثبت للمثبت له او متاخرا عنه كالوجوب والاحتياج

والامكان او هو عينه كنفس الوجود قيل اقول ويجب ان يخصص الوعوى

بغير مستتبعات الوجود كالوجوب والامكان لما اذ الاتصاف بهما

ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس فان الشيء ما

لم يصر واجبا لم يصر موجودا واما الامكان فهو متقدم على وجود

الممكن بمراتب على ما قرر في موضعه اقول هذا ما ذكره الاستاد في

حاشية التجريد قال الشارح سواء كان مع تلك الصفة او قبلها قيل اقول لا

او بعد على ما قاله قوله تمام ما في هذه الحاشية مستفاد من كلام الاستاد

قوله على ما مر ويمكن الاعتراض ايضا بان المراد من الثبوت ثبوتها

ليس السلب جزء مفهومها الا ان السلب بل هو معتبر في مفهوم السالبة

المحمول لا المعدولة لان صدق المعدولة الموجبة يقتضي وجود المو

ضوع كالمحصلة بخلاف ما ذكرنا قوله فان مرجع الاتصاف بها

عدم الاتصاف بما هو مسلوب اقول لا يخفى عليك انه لو تم دل

الثبوت في قول المستدل لان ثبوت الصفة للشيء فرع الثبوت اه بانه ان

اريد الثبوت الخارجي فيقتضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد

الثبوت الذهني كان استدلالا بالشيء على نفسه سقط الاعتراض المذكور

بل الصواب ان يقال المراد الثبوت في الجملة من غير تقييده بالخارج او

الذهن ومن غير ملاحظة تعميمه وتناوله الخارجي والذهني ولا يخفى

عليك انه بهذا الاعتراض يندفع التقريب المذكور في الشرح ايضا قال الشارح

اذ كل موجود في الاعيان فهو متشخص قوله ان اريد بالمتشخص معروض

التشخص فالكبرى مسلم والنزاع على راي من يقول بوجود الطبائع

في الاعيان وان اريد مجموع المعروض والتشخص فالصغرى مسلم والنزاع

الزم اللا ان يخص الدعوى بعدم وجودها بوصف الكلية وصار الحاصل

انا نعلم ان الطبايع الكلية موجودة وليست في الخارج فلا بد ان يكون

موجودة في الذهن قوله وكذلك ولا يخفى تركيب القياس بهذا

ايرادا في على المتوهم بانه لو تم دليلكم لزم انتفاء الكلي مطلقا

قال الش مطابقتها لما في كل واحد واحد الا ظاهر انه يقول مطابقته

لكل واحد واحد كما هو المشهور والتفسير الذي ذكره وكذلك

في الحاشية يعني ان كل واحد واحد اذا حصل في الذهن لا يحصل

الا هذا بما نقلناه من المشهور ولعل المراد في كل واحد واحد حصص

الموجودة في الاشخاص قوله وكذلك يعني ان كل واحد واحد

المطابقة في كلامه لقائل بما ذكره الش في تفسير الكلية في زمانه

والحق في لا يرد عليه لنظر اعتركو فتامل والحاصل ان مراد

اندفاع اعتراض على انه يجعل الشيء المطابق للكثيرين صورة مثالية

لتلك الكثيرين فانه جعله قيدا اخر في تفسير الكلية غير المطابقة

وجعله وكذلك قيدا معتبرا في مفهوم المطابقة فظهر انه هذا او

وادق وكان المخلص منع لزوم المطابقة بهذا المعنى من الجا

الجانبين فتدبر قال الش لان بعض الجزئيات قد يخفى مطابقتها

لبعض اخر فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى لتحققه في الجزئي ايضا

وايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز وجود الكلي في الخارج لان

تلك الجزئيات المطابقة بجزئيات اخر موجودة في الخارج وايضا

مطابقة الصورة العقلية للكثيرين الموجودين في الخارج يقتضي

مطابقة كل واحد من تلك الكثرة للباقي ايضا فالجواب عن المعارضة

جواب عن اصل الدليل ايضا وتوضيحه ان هذا الكلام يصلح ان يجعل

مادة للاعتراضين وكذا ما ذكره وكذلك لان الجزئي في المطابقة لما كان

جزئيا بنو جاه كيف يتصور الكلية بمعنى يصدق على الجزئي من حيث هو جزئي

وما كان موجودا في الخارج فلا يصح قوله بخلاف الموجود في الخارج

قوله وكذلك كخطين متساويين قيل اقول معنى مطابقة الصورة

الذهنية لما في كل واحد واحد من الكثيرين هو ان ما حصل من كل واحد

منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة الحاصلة ولا شك ان المطابقة

بهذا المعنى بين الخطين المتساويين في جميع الصفات والعوارض

غير متحقق اذ ليس الصورة الحاصلة من احدهما عين الاخرى

بل الصورة الحاصلة عن احدهما هو الصورة الحاصلة عن الاخر
وليس هذا معنى المطابقة وكذا ما في كل واحد من الكثيرين ليس
مطابقا للباقي بالمعنى الذي ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة
من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين واحد منها وان كانت
الصورة الحاصلة من كل منها عين الصورة الحاصلة من الباقي
فان قلت لا شك ان المعتبر في الكلية هو المطابقة لكثيرين وما في كل
واحد واحد من افراد الانسان مثلا امر واحد اذ ما في كل منها هو الانسانية
وهو واحد فلا يلزم من مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد
منها كليتها قلنا الانسانية التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو
بحسب الخارج وليست واحدة الا في الذهن وذلك لان الانسانية التي
في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب الخارج عينه اقول
هذا ما ذكره فكمال في توجيه كلام صاحب الفيل حيث قال بعض
ان كل واحد واحد اذا حصل على ما فصلنا وبينا وقد ذكره السيد
الكنه الله صدر الجنان في حواشيه على شرح التجريد بما فيه قال
باعتبار انها ذات متالية ليست متاصلة في الوجود قبل اقول

اقول هذا ما اتفق عليه كلمة كثيرين من الفضلاء بل من العلماء
وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا في الوجود
لما كان للنزاع في ان الكلي موجود في الخارج ام لا
مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي لا وجود له الا في العقل من مهمات
العلوم واستدلوا عليه بدلائل في بيانه فالواجب ان يفسر الكلي
بوجه يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا في الخارج وان لا يكون
موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان تبين ان لا وجود له الا في الذهن
ولكان ما ذكره في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان
فهو مشخص مستدركا لا حاجة اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره ذهب
في بعض تصانيفه الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو به
لم يمكن عروضها للامور الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة
بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ولا للصور العقلية لان
كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة
ليصدق على الصورة العقلية الشخصية والتحقيق على ما افاده بعض
المحققين هو ان الصورة العقلية الشخصية الذهنية ليست كلية

بل الكلي هو الطبيعة الحاصلة في الذهن الذي هو معروض التشخص الذهني

مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فهناك ثلثة امور زيد وهو

شخص خارجي ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصية

ومعروض للتشخص الذهني وهو ايضا ليس بكلي لانه صورة جزئية في

نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن تشخصه الذهني

وهو كلي ومشترك بين الكثيرين بمعنى انه لو وجد في الخارج في

مادة زيد لكان عين زيد وان وجد في مادة عمرو لكان عين عمرو

ولو فرض الكلية بحيث يصدق على الصورة العقلية الشخصية لزم ان يكون

شيء واحد جزئيا وكليا والقول بان الصورة العقلية من حيث انها

صورة عقلية شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث انها مطابقة

للكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا

وكليا بل من جهتين ولا محذور فيه مدفوع بان الاختلاف بهذا

الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين اذ هذا الاختلاف بنفس

المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون

غير الاختلاف بالمتقابلين اذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين

بلين كافيا في صدقهما لجاز صدق جميع المتقابلات على شيء

واحد مثلا نقول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا او لا

كاتبا فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة به وصدق

اللاكاتب عليه من حيث عدم قيامها به فالجهتان مختلفتان

فان قلت مفهوم الانسان كما ليس في الخارج الا شخصا كذلك

ليس في الذهن الا شخصا لانه عند حصوله في الذهن يكون قائما

بالذهن الشخصي ومتشخصا بالتشخصات الذهنية فلم يقولون ان الكلي

موجود في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق الموجود متشخص

قلنا وان كان المفهوم الحاصل من الانسان في الذهن في الواقع

متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان ولا يلاحظ

معه شيئا من تشخصاته اصلا فهو في هذا النحو من الوجود الذهني

خال عن التشخص وان كان في الواقع متشخصا وتوضيحه انا

اذا لاحظنا زيدا مثلا من حيث انه انسان فليس في ذهننا في

تلك المرتبة الا مفهوم الانسان الذي ننظر به في زيد ونجعله آلة

لملاحظته وليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن وتشخصه بخطوتنا

ثم اذا انظرنا الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله في الذهن

يلون الحاصل في ذهننا هو الصورة الحاصلة لعقلية الشخصية وليكن

منظورا لذاتها ولا يلون الة لملاحظة غيرها فالكلي هو ما ينظر به في

زيد والصورة العقلية الجزئية هي ما ينظر فيها لذاتها ولا يكون جعلها

آلة لملاحظة زيد فتأمل فانه فهم ثم اقول وبذلك التحقيق وهو ان

الكلي هو مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم

والجزئي هو الصورة العقلية التي هي العلم اندفع اشكال يرد على

الحكماء القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن وهو ان مفهوم

الانسان مثلا اذا حصل في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما

موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الانسان

اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من الكيفيات

النفسانية وعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن

يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات

النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الانسان

الانسان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم اذ على ذلك

التحقيق الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض هو تلك الصورة

العقلية الشخصية فمفهوم الانسان كلي وجوهر ومعلوم وصورته

الشخصية جزئي وعلم وعرض وموجود في الخارج اذ يترتب عليه

الاثار والاحكام واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة وما قيل في

الجواب عن هذا الاشكال من ان وجود العلم في الخارج غير مسلم وعدم

ترتيب الاثار عليه لا يدل على عدمه في الخارج ...

وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات الخارجية اكثر من ان يقبل

التاويل كيف والضرورة حاكمة بان العلم من الاشياء التي يترتب عليه

الاثار والاحكام ولا نعني بالموجود الخارجي الا هذا وايضا ما قيل

بناء على الفرق بين القيام والحصول من ان مفهوم الانسان مثلا

اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم

بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا

بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن

فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم

فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلين بقيام الموجودات
الذهنية بالذهن النافين لثبوت كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل
في الذهن اقول معنى كلامهم ان الكلية تعرض للطبايع باعتبار
انها صورة قائمة بالنفس غير متاصلة في الوجود مطابقة
لكثيرين بالمعنى المذكور والخلاف في وجود الكلي بمعنى ان
ما تعرض له الكلية باعتبار انه صورة غير متاصلة في الوجود
مطابقة لكثيرين هل له وجود في الاعيان لكن لا باعتبار الخ
المذكور بل باعتبار آخر ولا شك ان هذا الخلاف معقول متصور
ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من الشريف يدل على انه يفرق بين العلم
والمعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يصح منه حمل كون الطبيعة ذاتا
متاصلة على الطبيعة فيكون موافقا لمذهب المحقق وهذا مؤيد
لما ذكره ثم ما ذكره على ما نقل عن السيد المحقق من ايرادات
الشارح الجديد للتجريد عليه والجواب عنه وتحقيق المقام فيه مذكور
في تعليقات شارح التجريد وكذا قوله ولو فرض الكلية اي من جملة
ايراداته وما نقل من الجواب عنه فمن كلام الاستاد المحقق وما

وما اورده عليه فالجواب عنه مذكور في تعليقات شارح ايراداتنا
على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايراد الشارح المذكور ولا
يطول الكلام بنقله فمن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطا
لعتها فما ذكره في حل الاشكال المذكور فغيله ان الطبيعة ليس لها
في الذهن وجود الا في ضمن الصورة الشخصية على هذا الراي فاذا
كانت الصورة الشخصية موجودة في الذهن بوجود خارجي
كسائر صفات النفس فالطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود
خارجي فيبقى الكلام في ان ما هو الموجود في الذهن بوجود
ذهني دون الخارجي ما هو وما نقل من الجواب فهو كلام الاستاد
والقول بالمسامحة بعيد مبني على انه لو دل الدليل دالة على ان كلامهم
لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد بينه في الحواشي الجلالية للتجريد
والمطالع ومن اورد عليه فينبغي ان يورد على ادلته وبعد تمام
الادلة لا مجال لتوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة فما ذكره
في غاية التوجيه من كان قبلهم ولا يرد عليه شيء وكتب السيد مشحونة
بان العلم ليس موجودا خارجيا حقيقة ثم قد يطلق عليه الموجود

في الخارج بمعنى انه ما يحصل في الذهن بنفسه لا بصورته فانه قال
في حاشية المطالع لا يقال هذا انما يتم في الموجودات الخارجية
دون العلوم فانها موجودات ذهنية لكونها صورا عقلية وايضا
قد عرفوا الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وقالوا فائدة قولنا اذا وجدت ادخال صور الجواهر في تعريف
الجوهر فانها وان كانت باعتبار وجودها في الذهن في الموضوع
وكانت عرضا وكيفا لكن بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وجوهرا فلو كانت صورة الحيوان مثلا موجودة في الذهن بحسب
الوجود الخارجي كوجود البياض في الجسم فهو يجب بهذا الوجود
محتاجا الى الموضوع فلم يصدق انها اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وايضا لو كان العلم بالحيوان موجودا في الذهن بالوجود
الخارجي وكان عرضا باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا
بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالماهية لزم ان يكون شيء واحد عرضا
وجوهرا معا باعتبار وجوده في الخارج وذلك غير جائز قال الشيخ
في الهيات الشفاء بعد ما بين ان الصورة الحاصلة من الجوهر في العقل

في العقل جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر تارة تكون عرضا
وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان تكون ماهية
شيء يوجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان
لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية
يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس فانها لا تحتاج اليها
انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات موجودا في الخارج والعلم
يتحد مع المعلوم بالماهية كانت الماهية الممتنعة الوجود في الخارج
موجودة في الخارج هذا خلف وقد ذكره في شرحه عند قوله العلم
والموجود في الذهن موجود في الخارج في جواب سؤال اورده
ان اردت بقيامه في العاقل قيامه به بحسب الوجود العيني فهو
انما يكون كذلك لو كان موجودا في العين وذلك منقول عن
المحاكمات فان قلت ما ذكرت كله انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة
العقلية في الخارج وجودا اصيلا يكون مبدأ للآثار المطلوبة
ونحن لا نقول به قلت فيرجع النزاع لفظيا اذ نحن ايضا لا نمنع
الا وجودها العيني الذي يترتب عليها الآثار الخارجية بل هذا ليس

الا وجودا ذهنيا اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجي هذا وما

ذكره من ان الضرورة قاضية بان العلم يترتب عليه الاثار ان

اراد انه لا بد من ترتب الاثار في الجملة فذلك لا ينتفي وجوده

خارجا كيف وكثير من الامور الذهنية والاعدام كالعلة الغائية

وعدم المانع والمعتبر ومثل الامكان مما له مدخل في وجود معلوله

في الخارج وان اراد انه مؤثر تأثيرا في الخارج فلا نسلم ذلك

بل هو عين النزاع وما نقل من الجواب بقوله وايضا ما قيل جواب

شارح التجريد وما اورده كلام الاستاد قال المص لا يقال لو

لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان اه اقول الاولى ان يذكر

الكلية لتكون المعارضة غير مختصة بالدليل الثاني قوله قدس سره

اي لو كان تصور الشيء مستلزما اه اقول استلزام تصور الشيء

وجوده في الذهن غير مذكور فيما سبق لانه مقدمة مسلمة عند القائلين

بالوجود الذهني وايضا يتوقف الكلام على ان الحاصل في الذهن

قائم به وهو ايضا مما يقولون به فبناء المعارضة على المقدمتين

المسلمتين عندهم هذا ولا يخفى انه لو حمل كلام المص على ما حمله عليه

عليه قدس سره لكان ذكر الكلية لغوا والاظهر ان يقال انه معارضة

الدليل المذكور على ان الحقايق الكلية موجودة في الذهن

فتامل قال الشارح لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت فيه الحرارة

فيه اقول ولقايل ان يقول ليس الحار ما حصل فيه الحرارة والا

لزم ان يكون الزمان حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا

بجميع الصفات المتضادة الحاصلة فيه من الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة الى غير ذلك من الصفات الحاصلة فيه

بل الحار ما قام به الحرارة والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام

على ما ذهب اليه الحكماء من ان حصول الاشياء في الذهن على طريقة

القيام لتم الكلام اقول هذا الكلام مما ذكره الشارح الجديد للتجريد

ورد عليه الاستاد بانهم مصرحون بقيام الصور العلمية بالذهن

فهذا الجواب لا يوافق ما صرحوا ولا يمكن دفع الايراد عنهم به

قوله قدس سره انما التضاد في الاعيان اه قيل اقول يمكن

توجيه هذا المنع بوجه اخر شبيه بقوله لعدم تعاقبها على

موضوع واحد وهو انه يقال لا تضاد بين انطباعي الكلية

اذ من علامات التضاد التعاقب على الموضوع الواحد وعدم

صحة الاجتماع والامور الكلية لا وجود لها في الخارج من حيث

انها كلية حتى ينظر في حصولها هل هو على سبيل التعاقب ولا

ووجودها في الذهن لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب فليس التضاد

بينهما بمتحقق فافهم قوله نعم كلامه قدس سره ان التضاد والتعاقب

في الموضوع انما يعرض للطبايع باعتبار وجودها العيني ولا يعرض

لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من عدم عروضها لها بالاعتبار

الاول عدم عروضها بالاعتبار الثاني وهذا هو ما ذكره هذا القائل

بادنى تغيير في العبارة والتقرير فتأمل ثم لا يخفى ان ما ذكره انما

هو على رأي من يقول بحصول الاشياء انفسها في الذهن قوله قدس سره

لا خفاء في ان المدعى ان للاشياء اه اقول ما مر من دليل الوجود الذهني

لو تم لدل على ان للاشياء التي ليس لها وجود في الخارج وجودا

في الاذهان ثم ما ذكره قدس سره يدل على ان المتصور انما هو ماهيات

المعقولات لا اشباحها المخالفة لها في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام

المصنف والشارح على مذهب التحقيق ممكن فان قوله لانه اذا ادرك

الحارة

الحارة اذا كان عبارة عن حصول صورتها في الذهن معناه ان

ادراك الحارة ليس عبارة عن حصول عينها بل حصولها باعتبار

الوجود العيني كما اشار اليه قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا

حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي حصولها في محل هو

موجود بالوجود الاصيل والقائلون بحصول ماهيات الاشياء

في الذهن لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة في الذهن بوجودها

العيني واما لفظ المثال والشبح فما أول كما ذكره قدس سره في الحاشية

المصدرة بقوله اذا حمل مراد القوم فلا دلالة في كلام الشارح على ا

لقول بالشبح على ما هو المشهور قيل اقول وفيما اورده على الجواب

نظر اذ ليس المفروض ان الموجود في الذهن ليس ماهية الحارة بل شبحها

والموجود في العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المتصور الموجودين

شيئا واحدا بل المفروض على ما ذكره الشارح ان الموجود في الذهن هو ماهية

الحارة الا ان وجودها في الذهن ليس عبارة عن قيامها بالذهن

بل هو عبارة عن قيام شبحها بالذهن فالمتصور الموجودين شيء

واحد وهو ماهية الحارة وليس كل من يقول بقيام الصورة بالذهن

يقول بوجود ذلك الصورة فيه حتى يلزم عليه ان يكون الموجود

في الخارج شيئا واما الموجود في الذهن شيء اخر بل القائلون بها

بالصورة يقولون ان صورة قيام الصورة بالذهن بحسب الخارج

وهو عبارة عن وجود ذلك الصورة في الذهن ووجود الصورة

في الذهن عبارة عن قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن قيامها

به واما ما ذكره قدس سره في الجواب فهو حق وتلخيصه ان وجود

الاشياء في محالها يتصور على وجهين وجودها فيها بالوجود الاصيل

اي وجودها بحيث يترتب عليها اي على قيامها بها الاثار ووجودها

فيها وجودا غير اصيل اي وجودا بحيث لا يترتب عليها الاثار والاحكام

ووجود الموجودات الذهنية في الذهن من القسم الثاني اي وجودها

في الذهن غير اصيل لا يترتب عليه الاثار والاحكام فلا يلزم من

وجود الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا وانما

يلزم ذلك ان لو كان حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامها به حصولا

اصيلا يترتب عليه الاثار والاحكام كحصول السواد بالجسم وا

لشجاعة بالنفس وهو ظاهر وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال

عليه الاشكال بلوازم الماهية وصفات المعدومات بان يقال

هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن

بالاشياء الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثا

لهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات

كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع

وامثالها بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية مثلا في

الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج

والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع

في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه

الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون

محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها ا

لعيني وذلك لما عرفت من ان المراد بوجودها الاصيل وجودها

في محالها وقيامها بها قياما يترتب عليه الاثار والاحكام لا

وجودها في حد ذاتها في الخارج ولا شك ان وجود لوازم ا

لماهية للماهية في الذهن وقيامها بها فيه قيام يترتب عليه الاثار

والاحكام واقلها اتصاف المحل بها ولا يلزم من قيام لوازم

الماهية بها في الذهن قيام يترتب عليه الاثار والاحكام ان

يكون قيام تلك اللوازم في الذهن وحصولها في الخارجية

يترتب عليه الاثار وبالجملة حصول الصفات لغير الذهن البتة

يكون حصولا يترتب عليه الاثار واقله اتصاف المحل بتلك الصفا

واما حصولها للذهن فقد يكون حصولا يترتب عليه الاثار كحصول

الشجاعة للنفس وهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا

يقال للصفة من حيث حصولها بهذا النحو من الحصول انها موجودة

في الذهن وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الاثار اصلا كحصول

الحرارة والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود الذهني اقول المذهب

المشهور في تصور الاشياء بحصول صورها في الذهن لما يخص

في مذهب التحقيق وهو ان ماهيات الاشياء تحصل في الذهن بان

تكون قائمة به ومذهب الشيخ وهو ان الماهيات لا تحصل في الذهن حقيقة

بل شبحها قائم بها وحصولها في الذهن مجاز عن قيام شبحها به على ما

نقله المحققون من مذهبهم ولما لم يكن حمل كلام الشارح على الاول بتحكم

حمله على الثاني ثم ههنا مذهب ثالث ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء

حاصلة في الذهن بانفسها وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ويمكن

حمل كلام الشارح عليه لكنه غير مشهور بل الظاهر انه من مخترعات المذكور

وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين بحصول الاشياء انفسها في النفس

فكيف يتيسر توجيه مذهب الشيخ بذلك وقد رد عليه الاستاذ والد

استاذي بانه جمع مذهب التحقيق والقول بالشبح وابطل ما ذكره بلحوق

وتلخيصه ان وجود الاشياء في محالها يتصور على وجهين اه فمذكور في

الشرح الجديد والاشكال بلوازم الماهية وبصفات المعدوم ما كان

لاندفاع مما اورده شارح التجريد والدفع الذي ذكره من كلام الاستاذ

المحقق قال ولا نم قبول الذهن لهما بمعناه لا نم قبول الذهن

لعين الحرارة والبرودة اي لا نم ان الذهن قابل لهما بوجودهما العيني

على ما اشار اليه فيما سبق او لا نم قبول الذهن لماهيتهما بناء على حمل

الكلام على القول بالشبح فلا يرد ما قيل انها اذا حصلت في الذهن

فكيف لا يكون النفس قابلة لهما ولا حاجة الى التكلف في الجواب بان المراد

من عدم قبوله لهما عدم اتصافه بهما وعدم ترتب الاثار عليهما في المحل

قال المص فانهم اتفقوا على ان جميع الامور اه قيل اقول هذا لا يصلح

سندا لما ذكره اذ ليس ارتسام الاشياء في العقل الفعال الا شاما

خارجيا بل وجود الاشياء فيه وجود ذهني اقول هذا سهو

فكانه لم ينظر الى الحاشية التي تصحح نقلها بعد ذلك حيث قال فيها

واما وجودها في الامور الغائبة عنا وجودا عينيا اصلا فليس

مذهبهم فانه صريح في ان مراده الذي نفى ان الوجود في الاشياء الغائبة

عنا الوجود الخارجي وكلام المتن ايضا صريح فيه فان قوله او شيء

من الموجودات الغائبة عطف على قوله قائمة بنفسها بحسب المعنى فلفظ

الموجودة المذكورة ثمة مقدر ههنا ولا شك انه بمعنى الموجود العيني

فكذا ههنا قال الش فلم يذهب الى ان لها صورا قائمة بنفسها قيل قول

ليت شعري ان هذا الفاضل من اين يقول بذلك وقد نقل كثير من كبار الحكماء

والعلماء عن افلاطون انه اثبت في الطبيعيات للطبائع الكلية وجودا

مجردا ازليا وابديا وان المثل الافلاطونية هذا المعنى في استعمالاتهم

قال الشيخ في الهيات الشفاء في بيان مذاهب القدماء الاقدمين في المثل

والتعليميات واول ما اشتغلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا

شوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كالانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي

لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق

وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة

هي المعقولة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل

محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه

واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان

في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه

الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد

فهو اذن المعقول المفارق وقال الامام في الملخص في البحث الاول

والعشرين في المثل المنقول عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية

من شخص باق ابدا ازلا ونحن قد نصرنا هذا القول في باب

الوجود كما عرفت وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود

هذا الانسان فان الانسان الذي هو جزء من هذا الانسان موجود والانسان مشترك

بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا

لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك

ان الانسان المجرد لا ينفك عن فساد من الاشخاص المحسوسة فلا بد

من اثبات انسان مجرد عنها كما لعوارض بهذا الكلام ثم نقل الكلام

لجواب عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال ذلك في كتبهم كثيرة

فمنع هذا المبنى لا لقلة التتبع اقول ما ذكره هذا الفاضل الشـ

توجيه ما ذكره الشيخ المقتول ونقل عنه في المواقف فنسبة قلة

التتبع اليه اولى من نسبته الى الفاضل قوله فكانه هذا الكلام

مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود اقول الجزم على

بناء السوال على هذا التوهم على ما يتبادر من اللفظ لا يلائم توجيه

السوال بما ذكره بقوله فلئن قيل اذ لا يخفى ان السوال المذكور في المتن

ظ الانطباق على هذا التوجيه هذا قيل اقول المراد بالاثار و

مطلق الاثار والاحكام ولا يرد عليه ما قيل من انه ان اريد

بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام فالوجود الذهني مصدر

لمطلق الاثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان اريد بالاثار

والاحكام الخارجية لزم الدور اذ لا يترتب على الموجودات الذهنية

الذهنية من حيث انها موجودات ذهنية اثار اصلا وانما يترتب الاثار

على العلم وهو من الموجودات الخارجية على ما هو مثلا الكلية اذا حصلت

في الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة في الذهن اثر اصلا

نعم يترتب على صورتها الشخصية التي هي العلم اشفاق قلت كما ان

الكلية مثلا وجودا في الذهن عند تعلقها كذلك لها وجود للكلي

عند وجود الكلي في الذهن وليس هذا الوجود وجودا خارجيا

لها بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق الدواني بان وجود

لوازم الماهية لها في الذهن وجود ذهني لها ولذلك انها نشأ

في الاثار في الجملة قلت ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها

ولا وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن وجودا ذهنيا لها

ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان الشيء باعتبار وجوده في الذهن

معلوم ومدرك بل لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن الا كونه معلوما

ومدركا فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا

ذهنيا لها لكان تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا لو كان

وجود الكلية للكلي الموجود في الذهن موجودا ذهنيا لها لكان

لكان الكلي عالما بالكلية باعتبار قيام الكلية به اذ لو كانت الكلية مو
موجودة في الذهن مستلزمة لمعلوميتها بل عين معلوميتها ولا شك
انها باعتبار قيامها بالكلي ليست معلومة لمن يكون في ذهنه الكلي اذ
ميزها له باعتبار قيامها بالكلي بذهنه ولو جاز ان يكون الشيء معلوما
لشيء باعتبار قيامه بغيره لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار قيامها
بذهن عمرو مثلا وهو سفسطة محضة فيتعين ان تكون معلومة لما هي قائمة به
وهو الكلي والقول بان قيامها بالكلي وجود ذهني لها لا اصلي في ذهنه
الكلي بل شخصي فاظهر بطلان هذا القول بل كون ذلك القيام وجودا
ذهنيا لمن في ذهنه الكلي وهو بين بل وجود تلك العوارض معروضا لها
وجودا اصليا لا بمعنى ان لتلك العوارض وجودا اصيلا بل بمعنى ان
قيامها بمحالها واتصاف المحال بها قيام اصيل واتصاف خارجي
يترتب عليه الاثار والاحكام فان قلت ما تقول وقد نقضت
قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان اتصاف الاشياء بالمعقولات
الثانية اتصاف ذهني وليس اتصافا خارجيا وكون الاتصاف
الماهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني قلت معنى قولهم ان اتصاف

اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني هو ان الاشياء
بشرط وجودها في الذهن تكون متصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي
ومعنى قولنا ان ذلك الاتصاف خارجي هو ان ذلك الاتصاف منشأ
للاثار والاحكام ولا منافاة بينهما لجواز ان يكون عروضها للاشياء
بشرط وجود المعروض في الذهن لكن يكون ذلك العروض والاتصاف
منشأ للاثار والاحكام والغلط من اشتراك اللفظ فلا حاجة الى الجواب
عن ذلك لا يقال ان المراد بالمنشأ والمصدر هو الفاعل والموجود
الخارجي يكون فاعلا للاثار بخلاف الموجود الذهني فانه ليس فاعلا
لاثار ما مع انه ممنوع لان الموجود الذهني ايضا قد يكون فاعلا كالعلة
الغائية فان وجودها في الذهن باعث على فاعلية الفاعل على ما قيل
فانه مردود بان الباعث على فاعلية الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية
باعتبار وجودها في الذهن وقد حققنا ان العلم من الموجود الخارجي
بل لان فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم بل عدمها يقرب ان
يكون معلوما ولا بان معنى الوجود الخارجي والذهني بديهي فيما ذكره
في تشنيعه ما تنبيه فانه ايضا يمكن ان يناقش فيه بمنع البداهة ولا

ولا بان المراد بالاثار والاحكام الاثار والاحكام الخارجية ولا
دوراذ معنى الاثار الخارجية هو ان يكون مترتبا على ذلك الشيء في خارج
الذهن لا ان يكون مترتبا عليه بحسب وجوده الخارجي لان فيه نظرا ايضا اذ
يلزم ان لا يكون صفات النفس موجودة في الخارج لان اثارها ليست
مترتبة عليها في خارج الذهن فتامل على انه يمكن ان يناقش ويقال لا
معنى للترتب الا الاستتباع بحسب الوجود فتدبر قوله تفريع قوله فلو كان
وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لكانت تلك المعروضات
متصفة بتلك العوارض على ما هو الظاهر منه من العجايب ذلك شكران
وجود الشيء في الذهن انما هو معلوميته بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى
شيء اخر فيكون موجودا فيه بالوجود الذهني كيف ووجود الشيء على ما صرح
بكونه مجردا وكونه مدركا مشروط بكونه متقوما لمدركه على انه قد صرح
الشيخ في الاشارات وغيره بان قيام الشيء بذاته شرط لكونه عاقلا
واما ان الكلي منا موجودات خارجية فقد عرفت فساده ولما
اختار ان لتلك العوارض وجودا اصيلا لمعروضاتها فسر قوله لانه
لو كان الامر كذلك لكان اتصاف الاشياء في الذهن بالذوجية بل ا

اتصاف الاشياء بالكلية فيه شرط الوجود الموصوف في الخارج
لما تقرر عندهم من ان ثبوت الشيء للشيء ووجوده للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له اذ ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف
الممتنع بالامتناع ما لم يوجد في الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول
بالتزام ان هذه الموصوفات ما لم توجد في الخارج لم تتصف بتلك
الصفات لكن وجودها في الخارج من جهة قيامها بالذهن لا خارجه
الذهن يجعل النزاع لفظيا اذ ليس مقصوده رحمه الله سوى ان هذه
الاتصافات ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض والحركة والشكل الذي
يترتب عليه الاثار الخارجية فتامل ثم ما ذكره في تحقيق المعقول
الثاني والاتصاف الخارجي والذهني يدل على عدم التامل في كلام القوم
فانهم صرحوا في مواضع كثيرة بان الاتصاف الخارجي ما يكون الخارج
ظرفا لنفس الاتصاف كما ان الاتصاف الذهني ما كان الذهن ظرفا
لنفسه وقد صرحوا بان المعقول الثاني ما يكون ظرف الاتصاف به
الذهن فقط ولوازم الماهية ما يكون ظرف الاتصاف بها الخارج
والذهن معا فالحاصل ان اتصاف الاشياء بالكلية مثلا ما لم يوجد

وجود الكلية في الاذهان فان كان ظرف هذا الوجود هو الخارج

يستدعي وجود الموصوف في الخارج ولم تكن الكلية معقولة

ثانيا لان المعقول الثاني ما يكون ظرف وجوده في الموصوف

انما هو الذهن فقط حتى صرحوا بانه لا بد انه لا ينعقد القضية الا

رجية في حمله على الموصوف ثم لو في الغاية باعتبار وجودها

في الذهن فاعلم لنا علية الفاعل صرح به في كتب القوم وقد

صرح به الشيخ في كتبه ولو في العلم من الموجودات الخارجية انما هو

على القول بالشبح على ما صرح به السيد السند لكن في صور

في حاشية التجريد وعلى ان المراد ما يحيز وحد والوجود الخارجي

في ترتب الاثار على ما صرح به المحقق الشريف وبالجملة لم يثبت

بهذا عن هذا القائل ومنع الضرورة في بداهة الوجود مع الكم

خلاف للادب وكذا الكون فاعلية جميع موجودات الخارجية

غير معلوم واما علمها معلوم فيه ... الا ان يقال الهيولى

عندهم قابلة محضة وليست بفاعلة اصلا وهي يجاب بعد تسليم ذلك

بان المراد ان الموجود الخارجي ما يكون من شانه ان يكون مبدء

مبدءا للاثار وان كان من شان نوعه ذلك فتامل والتفصيل

بصفات النفس نيدفع بان المراد بالترتب خارج النفس ان لا يكون

ذلك الترتب بحسب التصور والعلم به وترتب الاثار على صفات النفس

لا يتوقف على تصورها وشعور النفس بها فتامل قال الشارح على ان

يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج

الى قائمة بنفسها لكانت هي بعينها لا يخفى ان هذا القول انما هو على

راي ارباب التحقيق القائلين بوجود الاشياء في الذهن بانفسها

فيلزم وجود ماهية الممتنع في الخارج والجواب ان الممتنع ما يكون

وجوده الخارجي وجودا قائما بنفسه محالا لا ما يكون وجوده

مطلقا محالا وهذا الكلام من الشارح ناظر الى ما اختاره السيد السند

السند قدس سره في صدر الجنان في حاشية التجريد بان صورة الحيوان

مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان باختلاف الوجود

انقلبت الذات وبذلك يتيسر الجمع بين قولهم الاشياء حاصلة في الذهن

بنفسها وقولهم الصورة العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف ولا يتوقع

ان هذا هو القول بالشبح اذ القائل بالشبح يقول بكون الشبح والصورة

بحيث اذا وجدت قائمة بنفسها كان عين ذلك الشيء بل وجود الشيء

عندهم في الذهن وجود اصيل ووجود الصورة عند هذا القائل

على ما صرح به وجود غير اصيل بل ظلي ولا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب

اشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يقال معنى قولهم انها كيفيات

انها شبيهة بها على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق ذلك يعد

يطلب من حاشية التجريد قال اعلم موجود فيراه لعل هذا من

اشارة الى ان الدعوى نظرية يحتاج في تصحيحها الى حجة لكنهم

بل قنعوا فيها بالمثال وقد اندفع ذلك بما ذكره فكذلك بقول الحكماء

بديهيا وايراد الامثلة للتوضيح لا للتصحيح قال الا ان

ذكر في شرح الاشارات ينبغي ان المدعى على ما نقله الامام عكس ما نقله المص

قوله وكذلك بقول الحكماء ان بديهيا وايراد الامثلة للتوضيح قال

بعض المحققين ويمكن ان ينبه على تلك الدعوى بوجه خفي لتمثيلي

بان يقال اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص في شيء

من الاشياء اصلا فلا شك في ان وجوده خير بالنسبة اليه وليس شر فيه

بالنسبة الى شيء من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم والوجود

والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له قال السيد لانه محل

الخلاف يعني لما كان ثبوت المعدوم الممتنع شيئا باطلا ضرورة واتفاقا

فلا ينبغي ان يضاف الى المعدوم الممكن وادخاله في الحكم عليه دون الا

على الحكم عليه اذ لا مشكل لا بداهة لانه لا يكون ضرورة قوله فلا يرد ما قيل

وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع الخلاف في المعدوم الممكن تخصيص

البحث به ومن قال بوجوب هذا الحكم على وجه لكن شمل الحكم على ما اتفق

عليه ثبوت هذا الحكم له قوله فكذلك وقد يقال لا يعقل من الثبوت

والتقرر الا قوله لا يكون كذلك في الواقع وعندهم ايضا اي معنى التقرر

في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر ليس هو الوجود الخارجي

وليس هو الكون الخاص بالوجود على ما فسروه له ولو كان التقرر في الخارج

هو الوجود فيه ليس مسلما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم ليس بشيء

في قوة ذلك على ما يدل عليه كلام المحقق فدعوى الضرورة فيه بين

الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه الا اللهم الا ان يقال الدعوى ضرورة

وما ذكره المص تنبيه لا استدلال ولكن ذلك لا يلايم ما ذكره المحقق بقوله

واتبع الامام اه وتفصيل النظر ان يقال ان اريد بالكون في الوجود فقوله

فقوله فما لا ثبوت له لا ثبوت له في الخارج اه بم اذ المفروض انه ليس بموجود

في الخارج لا انه ليس له ثبوت فيه وان اريد بالثبوت الوجود فقوله والا

لكان لها ثبوت في الخارج ممنوع قوله محسه قال المص في شرح الملخص

او قيل اقول ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا ان المعدوم ليس بشيء

والاشكال بهذه المسئلة ليست من تفاريع ثبوت الوجود زائدا على

الماهية اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية فيكون المسئلة بحالها

بل لا مجال للتفريع لما ذكره من لزوم التناقض نعم لو قال المعترض كون

المعدوم شيئا فرع لكون الوجود زائدا او قال الخلاف في ان المعدوم شيء

او ليس بشيء من تفاريع كون الوجود زائدا اذ على تقدير كون الوجود عين

الماهية لا يكون المعدوم شيئا البتة لكان صحيحا اقول هذه المسئلة في

كلام اشارة الى النسبة الايجابية التي تدل عليه السلب اخيرا اما على ما تقرر

في المنطق او الى النسبة في نفسها من غير خصوصية الايجاب والسلب

فيرجع الكلام الى ما انتجه القولين قال الشارح لامتناع صدق

بدون المعدوم قيل اقول وبهذا الوجه يبطل الاخصية ايضا الا ان

المدعى لما كان ثابتا على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض لابطال هذا

هذا الاحتمال وتم الاستدلال على تقديره ايضا اقول السؤال المذكور

لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر في الثلثة

المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين فلا يصح الترديد بين الثلثة

لان الشق الثالث غير محتمل فان نظر الى هذا الدليل لم يصح الترديد

بين الثلثة لان الشق الثالث غير محتمل وان قطع النظر عنه لم يصح

الحصر فيها بناء على الاحتمال الرابع بل الخامس ويعرف ان هذا لا

يندفع بما ذكره قال الشارح لان لا يصدق عليه المنفي قيل اقول

المراد بعدم الفرق عدم الفرق في الصدق وتلخيصه ان المعدوم ان

كان اعم من المنفي لكان صادقا على جميع افراده فلو كان المنفي صادقا

ايضا على جميع المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق اي يكون

المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم صادقا على جميع افراده

المنفي فلا يكون ما فرض اعم اعم او على هذا التوجيه يندفع كنظر

الشارح واحد من نظر المص فيه كما سنبين ان شاء الله تعالى اقول نظر الشارح

والمص الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة ما فهماه

الا ان فيه خللا على ان هذا التوجيه مما نبه عليه قدس سره في الحاشية

عل

واشار الى جوابه حيث قال ولا يلزم بطلان العموم اه فليتدبر قال

الشارح المفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف قيل اقول هذا

ثم اذ المنفي هو ذو النفي ومعروضه فيقابل معروضا لثبوت اي الثابت

فالاولى في التوجيه ان يقال مفهوم المعدوم ليس عين مفهوم المنفي

قيل هو عين مفهوم الثابت اذ المغاير للمنفي هو الثابت اقول هذه

المناقشة في غاية السخافة اذ ظاهر ان مراد الشارح بالمفهوم ما يلزم باعتبار

الدلالة التضمنية او المراد بالمبدا المشتق على ما هو المشهور في التعبير

بالمبدا انما هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه بل حمل على نفس

المفهوم قال المص فهو اذن ثابت قيل اقول ان اراد انه يصدق

على تقدير كون المفهوم منشأ لثبوت ان مفهومه عين مفهوم الثابت فهو

والسند ظاهر اذ الثابت هو ذو الثبوت وان اراد انه يصدق عليه الخ

فهو على تقدير التسليم لا يستلزم صدق قوله كل معدوم ثابت لجواز ان

يصدق شيء على مفهوم ولا يصدق ذلك الشيء على فرد ذلك المفهوم كالجنس

جنس فانه يصدق على مفهوم الحيوان ولا يصدق على افراده اقول تخلل

الاول والمنع والسند ساقط لما عرفت انفا قال الشارح لجواز ان

ان يصدق المنفي عليه قيل اقول هذا يدل على انه حمل كونه ثابتا

على كونه فرد الثابت اذ المناسب في يصدق المنفي عليه هو هذا

لا على كونه عين مفهوم الثابت اذ لا منافاة بين كون الشيء عين

مفهوم الثابت وبين كونه فردا للمنفي لجواز كون مفهوم فردا

لنقيضه الا يرى ان الموجود معدوم واللاشيء شيء اقول قد كتبنا

ذلك في سابق الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح بناء كلام المستدل

بتوجيه الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي

لكان عين مفهوم الثابت على ما يفهم من التلخيص الذي ذكره

قد سكت ويدل عليه قول الشارح والعدم المحض اعادة ثابت في النفي المحض

والعدم والثبوت اه واذا كان مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت

لكان جميع افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت ولهذا قال وكل معدوم

ثابت واراد بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته انه لا

يلزم من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين

مفهوم الثابت حتى يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوته

ثبوت افراده اللازم من كون المعدوم عين مفهوم الثابت

فيتلازم افراد الكلام ويندفع عنه ما ذكره **قال الشارح** ولعدم الخصا

الغايا فيل اقول وايضا ينتقض هذا الدليل بانه لو تم لدل على انه

لا يكون مفهوم اعم من مفهوم مثلا نقول لا يجوز ان يكون الممكن

اعم من الانسان لانه يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من

الانسان والا لم يبق بين العام والخاص فرق واذا وجب ذلك

والمفهوم من الانسان هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم من

الممكن اللاحيوان الناطق اذ المغاير للحيوان الناطق هو اللا

الناطق فهو اذ اللاحيوان ناطق وهو اي الممكن صادق على الانسان

فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن لاحيوان ناطق فكل انسان لاحيوان

ناطق وانه محال قوله هذا النقض ظهوره بحيث لا يخفى على الخواص

والعوام **قال المحشي** لكن الصادق قولنا بعض المعدوم ثابت

قيل اقول هنا بحث وهو ان لقائل ان يقول على ما ذا احمل قول المستدل

ان المعدوم لو صدق عليه الممتنع لم يبق بينهما فرق فان حمل على

جميع افراد المعدوم لو كان افراد الممتنع لم يكن بينهما فرق فهو

ولا يرد عليه منع الاول اذ لا شك ان جميع افراد المعدوم ان كان

ان كان افراد الممتنع والمفروض هو ان الممتنع اخص من المعدوم فجميع

افراد الممتنع ايضا يصدق عليه المعدوم فلم يكن بين المعدوم والممتنع

فرق بحسب الصدق والقول بامتياز الخاص عن العام بامتناع وجوده

الخاص في الخارج بخلاف العام فانه يمكن وجوده في المعدوم الممكن

الوجود ظاهر الفساد على هذا التقرير وان حمل على ان بعض افراد

المعدوم لو كان افراد الممتنع لم يبق بينهما فرق فهذا الاول ادخله

وارد عليه فيتم التقريب ان بعض افراد المعدوم لو كان منفيا

لم يكن بينهما فرق اي يكون الصادق قولنا كل معدوم ثابت لا بعض المعدوم

ثابت وهو ظ وان حمل على ان مفهوم المعدوم لا يصدق عليه الممتنع

والا لم يبق بينهما فرق فمع قطع النظر من انه لا حاجة في بيان الفرق

الى ما ذكره اذ الفرق ظاهر فما الباعث على هذا الحمل حتى يرد عليه

ما اورده ولم يحمل على احد الاحتمالين المذكورين تعليلا للايراد

اقول سيظهر لك ان الوجه الثالث الذي ذكره لا ينطبق عليه كلام

المحشي ايضا **قوله فكر بعينه** والتلخيص انه يقال اه اقول توضيح

المقام ان بناء كلام الشارح على الوجه الاول ولا يرد عليه سوء ما اورده

الشارح بقوله وفيه نظر والوجه الثاني محل صحيح للاستدلال لكن

لا ينطبق عليه الشرح على ما يدل عليه قوله الشارح ان يجب ان لا يكون الا

لمفهوم منه عين المفهوم من المنفي لا ان لا يصدق عليه المنفي وقوله

ولعدم انحصار ما يثبت في النفي المحض والثبوت واما المتن فالايراد

الاول فيه وان امكن تطبيقه عليه على ما لا يخفى لكن لا ينطبق عليه

الايراد الثاني اي لا يجيء بدل قوله لكن الصادق ح قولنا الخ

بعض المعدوم ثابت قولنا لكن الصادق ح قولنا مفهوم المعدوم

ثابت على ان يكون قضية طبيعية لا جزئية او مهملة وجه وكذا قوله

بان مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراده مندرجة تحت مفهوم

الثابت لان ما كان ثابتا في نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدق نقيضه عليه

ما لا يجيء يثبت اصلا كافراده لا يقال المعدوم بمعنى السالبة المحصول

وعندهم انها لا يقتضي وجود الموضوع بل يساوي السالبة لانا نقول

المراد بالثابت الثابت في الخارج وكل مفهوم يكون ثابتا في الخارج

يمتنع ثبوته عما ليس ثابتا فيه وكون السالبة المحصول لا يقتضي وجود

الموضوع لا يتوجه فيه لان عدم الاقتضاء انما هو بمجرد السلب

السلب والاقتضاء الذي يدعيه باعتبار انه من قبيل الثاني في

الخارج وبما قررنا ظهر ان احدهما اندفاع ما ذكره المحشي من

الجواب الثاني لان ثبوت مفهوم في الخارج يقتضي ثبوت جميع ما صدق

عليه ذلك المفهوم ويكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ما ذكره قدس سره

بقوله ولا يلزم بطلان العموم ايضا وذلك ظ فتامل والوجه الثاني

لا ينطبق عليه كلام الشارح وهو ظ ويمكن تطبيقه المتن عليه بان

يجعل الصدق في الاول اي صدق مفهوم المنفي على ما صدق عليه

المعدوم على الايجاب الكلي او ما في حكمه الشارح حيث قال لو صدق

المحمول اعم او مساويا فان صدق هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي

على ما اشار اليه هو قدس سره بقوله عموم الفرق على تقدير

الصدق الكلي انما اذا حمل على الصدق الجزئي فيمتنع او لا عدم

الفرق على تقدير الصدق المذكور اي عدم الفرق بحسب المفهوم على ما

يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه ومنع ان الصادق ح ان حينئذ ظ

بطلان الصدق الكلي الايجابي الكلي الايجابي بل صدق السلب الجزئي

وهو قولنا بعض المعدوم ليس بمنفي الذي في قوة قولنا بعض المعدوم

ثابت لكن يابي عنه ماذكره من السند للمنع الاول لانه اذا فرض
ان المنفي يصدق على المعدوم صدقا كليا فلا مجال لان يقال
يصدق المعدوم بدون المنفي في المعدوم الممكن فظهر بما ذكرنا ان
كلام المص لا يصح توجيهه بوجه وجيه فتامل قال الش وقد
اضجوا عليهم قيل اقول فان قيل يلزم الاستدراك على ما ذكره من
الدليل على الكبرى اذ يكفي ان يقال في بيان الكبرى ان المعلومية صفة
ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم
ههنا ثبوت المعدوم الممكن فلا حاجة الى مدخلية التميز في ذلك اقول
لان المعلومية صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق عليه
بينا الجمهور بخلاف التميز اذ لا خلاف في ثبوته اقول المراد بالثبو
ههنا ما يكون السلب غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشي العلامة
في اثبات الوجود الذهني ولكون المعلومية ثبوتية بهذا المعنى مما لا شك
فيه فظهر ان في الدليل استدراكا قال الش منشأ هذا الكلام
هو الجهل بان للماهية وجودا في الذهن اقول وذلك لانه على تقدير ثبوتية
لم يتم الدليل المذكور لانه ان اريد بقوله كل معلوم ثابت انه ثابت في

في الخارج فمم وان اريد انه ثابت في الذهن فلا لازم ثبوت المعدوم
في الذهن وهو غير المط وكلام الامام اشارة الى حل الدليل المذكور
كما ان كلام المص معارضة لدليل الكبرى على ما وجه الش وان امكن
حمله على المنع والسند ويمكن نقض الدليل بالممتنع وهو انه يلزم
منه كون الممتنع ثابتا قال الش ولا يقولون للممتنع انه معدوم اقول
المتبادر من هذه العبارة وما ذكره في الحاشية ان المعدوم
عندهم مباين للمنفي والمشهور ان المعدوم عندهم اعم من المنفي كما ان
الثابت اعم من الموجود قوله فيقرب ذلك لانا نقول الغالبيهم
اقول انما قطع بدن زيد وانفصل الى اجزاء صغيرة جدا وفرق
تلك الاجزاء في اطراف العالم او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم
ببقاء شخص زيد في الحالتين خلاف ما يحكم به البداهة فاذا امتنع
اعادة المعدوم اشكل امر الحشر ولا مخلص الا بان يقال ببقاء النفس
المجردة وان البدن المحشور مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه
بالشخص ولا ينافي هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس وليس الا
والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما ان الاثم مرتبط على

على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب انما هو للقاطع لا

للكمية كذلك الالم المرتب على افعال الانسان انما هي للنفس وهي

قبل والمتلذذ والمتالم لذة عقلية او حسية انما هي النفس فليس للجسم

خلافا للعدالة فتامل واما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه

فمأول بامكان القاطع الدال على الامتناع وذلك بان يقال المراد اعادة

مادته مع صورة كانت اشبه لصورة الى الصورة الاولى بهذا اذا فرض

ان الدليل القطعي قايم على امتناع الاعادة او فرض انه ضروري واما

ذكره في بيانه تنبيها على ما بين في الشرح واما اذا جوزنا اعادة المعدوم

بعينه كما هو راى جمهور المتكلمين فلا اشكال فتامل وقد يجاب بان يقال امكان

العود حاصل له غرضه من هذا الكلام التنصيص على ان ذلك من قبيل ثبوت

الشيء للشيء من حيث وجود المثبت له بناء على المقدمة المشهورة من ان ثبوت

الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واقول يمكن ان يقال ان المراد باتصاف

المعدوم به اتصافه به اشتقاقا والمراد بالوجودية ما يكون موجودا خارجيا

اذ الاختلاف في كون الامكان وجوديا انما هو في كونه وجوديا بهذا

المعنى على ما بين لا بمعنى ان السلب ليس جزء لمفهومه ولا اشكال ان اتصاف

اتصاف الشيء بالصفة الموجودة في الخارج يقتضي وجود الموصوف

في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم به وعندي هذا اظهر انه فاع ما

ما اورده الشيخ من السؤال بقوله ولقائل ان يقول بل الجواب

هو القدح في دليل وجودية الامكان على ما بين قيل اقول اعلم ان كلام

المص على هذا الان الشايع بينهم في هذا المقال هو الاستدلال بامتناع الحكم

بامكان العود لا الاستدلال بامتناع الاتصاف بامكان العود قال الامام

في المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يبق له هوية فما

لا يكون له هوية لا يمكن عليه بحكم اصلا فاذن يمتنع الحكم عليه بصحة العود

وقال في الملخص المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يبق هوية بعينه

وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال صاحب المقاصد المعدوم

يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود

لان الحكم ثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة لكن يرد عليهم

انه لا حاجة الى التعرض بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم مطلقا

يقتضي ثبوت المثبت له في الجملة وانما الفرق بين المحمول الوجودي

وغيره في صدق الحكم لا في اصله ولهذا قال الامام لا يمكن ان يحكم

عليه صلا فان قلت لما رأى انه لا سبيل الى بيان امتناع الحكم

بامكان العود مطلقا حمل الحكم في الدليل على الحكم الصادق فلم

التعرض الى نفي الامكان وجوديا قلنا لو تم ما ذكره من ان الا

وجودي يمتنع اتصاف المعدوم به لدل على ان الحكم مطلقا يمتنع على

المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا لكان متصفا بامكان الحكم عليه

فيكون موجودا فكيف يمكن القول بانه لا سبيل الى بيان امتناع الحكم

مطلقا فتامل اقول ما اورده من الاستدراك مندفع بان اصل

ظاهر انه انما يستدعي ثبوت المثبت له في الذهن ومن البين ان الثبوت

في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود الاعتراض المذكور

في الشرح ظاهرا لغاية الظهور فلهذا اعترض لصدق الحكم عليه و اخفى

اعترضه القائلة بان المحكوم صفة وجودية حتى يتخيل استدعائه الوجود

في الخارج على ان ذكر انما يجري على توجيه الكلام لا على توجيهه في التعويل

على ما قررنا الدليل عليه يندفع الاعتراض المذكور في الشرح ايضا

ثم قال اعلم ان صاحب التجريد اشار الى هذا الدليل بقوله والمعدوم

لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة الحكم لعود

قال

وقال الشارح توجيهه يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه

بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية

اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه وجوها

من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم

عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة الى اخر الدليل

الثاني النقض بان ما ذكر بعينه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم

بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود

في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة

لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث

المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فانه

امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له تتصور

للحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بنا على الفاعل الغير

ان يتصوره يتصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام سلمنا لكن لا نسلم ان المعدوم

ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس له هوية في الجملة او في الذهن فانه

اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فلو سلم لكن نمنع قوله فيمتنع

الاشارة العقلية اليه لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية
[هذا قول القيل ايضا] [فيكون له هوية فيصح الحكم عليه بصحة العود]
الذهنية ثم اعلم ان المحقق الدواني قال في هذا البحث لقائل ان يقول
[انتهى كلام صاحب التجريد في حاشية شرح التجريد]
لو تم هذا البرهان لتم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث
بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد اذ ذاك
وهذا النقض ظاهر الورود انتهى واعلم انه قال الشيخ في التعليقات
في بيان هذا المطلب لو جاز ان يعدم الشيء ثم يعاد وجوده في وقت اخر
ذلك او شوهد على ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن السابق
الموجود ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن
ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالف الا بالعود
فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان
ا لا يميز بين منهما بكل الوجوه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن
ان يتخلف فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى
من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو لب دون ج لانه كان لب ونسبه
فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان
لا بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد ويفقد من حيث هو موجود

موجود في الخارج ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث
هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان تبطل
بوجوه اخر واذا لم يبلغ ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له ا وهو الموجود السابق
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد
منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان لكون الموضوع لهما
مع كل واحد منهما في نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا
ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا
[نفسه] شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في
ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير هذا الكلام وليس فيه استدلال
على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف
يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقدان
الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم
الحفاظ وحدة الذات حال العدم فانتفاء ان المعدوم معاد غير المستأنف المفروض
واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه معروضا للوجود او لا فهو عين

على النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار
لانه يوجب لا شيئية الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المصنف وكلامه ظاهر الانطباق
عليه من غير كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق
الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرره نعم يمكن ان
يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ
وحدته بحسب ذلك الوجود ويدفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكيفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عنه فتنطبق عليه مطلقا بالفعل فتأمل هذا كلامه وفيه
نظر من وجوه اما اولا فلان النقض بامتناع ايجاد المعدوم غير مندفع
بعد لان محفوظه ما ذكره من عدم الاختلاف بين المعاد والمستانف
في نسبة امر اليهما الثابت برهانا من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعود لو تم
لدل على امتناع ايجاد المعدوم فان نسبة الايجاد اليه والى مثله المفروض على السوية
لتشابههما وعدم اختلافهما الا في العود واما ثانيا فلان المعاد ان كان ممتازا
بوجه من الوجوه عن المستانف فلا نسلم ان نسبة الموجود السابق اليهما على السوية
لجواز ان يكون هذا الوجه المفروض الامتياز كافيا في اولوية النسبة وان

وان لم يكن ممتازا عنه اصلا فلا يصح عليه الحكم اصلا لان نسبة
الحكم اليه والى المستانف المفروض على السواء فليس كونه محكوما عليه اولى
من كون المستانف كذلك وبالجملة ما ذكره في بيان تساوي نسبة الموجود
السابق الى المعاد والمستانف لو صح لدل على تساوي نسبة جميع المفهومات
اليهما اذ لا تخصيص لذلك البيان بشيء من المفهوم دون شيء ولذلك عبر
الشيخ عن الموجود السابق بالانف تنبيها على ان ليس لهذا الحكم خص
خصوصية بمادة دون مادة اخرى ومن جملة المفهومات كون المعدوم محكوما
عليه لا يقال الامتياز ولو بمجرد اعتبار الذهن واختراعه كاف في الحكم على
المعاد دون المستانف بان يخترع ويعتبر له شيئا من غير اعتباره للمستانف
لانا ننقل الكلام ونقول نسبة هذا الامر المخترع اليهما على السوية الى اخر الكلام
على ان اختراع امر لا مثل له والحكم عليه لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم
ان يكون له في نفس الامر شيء لا يكون لمثله وهو انه محكوم عليه بهذا الحكم فيلزم
ان يكون متميزا عن مثله في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن واعتباره فافهم
واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا فلا شك انه لا يكون في
القوة العالية بناء على ما قرره في مطاعنه من ان جميع الاحكام الواقعة في القوى

العالية مطابقة للواقع فلم لا يجوز عدم صحة الحكم على عدم الامكان و قوعه
في القول لعالية حتى يصح الكلام انصف ليس هذا احسن من نسبة اهل
اجلة المتأخرين لا يتصور وقوعه من عاقل وكيف يتصور القول بان و
قوع ذلك غير متصور من عاقل و قد وقع هذا من الشيخ حيث قال في الرسالة
الشفا بعد بيان امتناع الخبر عن المعدوم بالايجاب او السلب بيضا لانه ايضا يتضمن الاشارة
الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه في الوجود او الذهن
مح ومن ههنا بهذه الاشياء اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم معاد
لانه او شيء يخبر عنه بالوجود لا يقال هذا ليس دليلا على امتناع العود بل اصل
يتفرع عليه الدلائل المذكورة في هذا المقام كما سبق لانا نقول قد عرفت هذا حال
الخبر عنه على ان قول الشيخ هذا لو صح لكان دليلا تاما في نفسه على امتناع الاعادة
وان فرضنا صحة فرعيته على الدلائل لم لا ان الاخبار اذا كان ممتنعا ويكون الاعادة
مستلزمة للاخبار فيكون محالا وهو بين واما رابعا فلان ما ذكره الشيخ
لا يصلح توجيها للكلام المعلل لان ما ذكره يدل دلالة على امتناع اعادة المعدوم
ثم يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة ولا شك ان هذا ليس استدلالا بعدم صدق
الحكم بالاعادة على امتناع اعادة المعدوم بل الامر بالعكس كيف ولو كان هذا استدلالا

استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلائل
الدالة على امتناع اعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه
استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو ظاهر البطلان
واما خامسا فان الشيخ قد نهج في بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين
احدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف مفروضا على تقدير الاعادة
وقد تم سابقا هذا عند قوله بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون
واحد منهما معادا اذ محصل كلامه ههنا هو ان المعاد على تقدير فرض الاعادة
ليس متميزا عن المستانف في نفسه في استحقاق ان يكون هو عين الموجود الاول دون
المستانف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا
وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة وثانيهما بيان مغايرة
ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض
وجود المستانف وتشابهه وتخالفه للمعاد واشار الى هذا بقوله واذا كان
المحمولان اه ومحصله هو ان لو كان المحمولين اثنين يوجب ان يكون الموضوع
مع كل واحد منهما غيره نفسه مع الآخر فان استمر ذات الموضوع يكون باعتبار الذات
شيئا واحدا وباعتبار المحمولين كالموجودين مثلا شيئين واما عند فقد

كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة وهذا الفاضل

قد مزج بين المنهجين وخلط بين المسلكين فجعلهما واحدا واما ساد[س]

فلان ما ذكره في بيان المخصص للكلام من قوله فلا يكون موضوع الوجود به والعدم

شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم مستدرك اذ لو طرح من البين

ويقال العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فامتياز المعاد عن المستانف الى

اخر الكلام لتم الدليل واما سابعا فلان عدم الامتياز بكونه ثابتا من حيث

الذات ولكونه معروضا للوجود اولا لا يوجب عدم الامتياز مطلقا لجواز ان يكون

الامتياز بشيء اخر ضرورة ان مابه الامتياز غير منحصر في هذين الامرين والشيخ لم يقل بذلك

بل محصل كلامه ان المعاد لفقد ذاته لا يتميز عن المستانف بوجه من الوجوه فيما بينها

بوجه بعيد فافهم واما ثامنا فلان ما ذكره في جواب الايراد الذي ذكره من وقوع

بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته المتجددة كما في اثبات المعدوم عن المستانف

ولانم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لابد لذلك من دليل هذا اقول لا صحة

تم كلام قاضي زاده

الدليل على ما لخصه بيننا ان العدم لما كان عبارة عن فقد الذات وبطلانه

فلا يكون موضوع المبدائية والعادية واحدا ولان اتحاد موضوع المبدائية

والعادية انما يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة

والاعادة بداهة واما قول الشيخ وليكن الموجود السابع اوليكن المعاد

الذي حدث ب فلم يحمل على انه دليل اخر مستقل لان مرجعهما واحد اذ ليس مراده

على ان المستانف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد الاثنين كما هو مشهور

في تقريره والا لورد عليه مثل ما اورد عليه بل مراده كما صرح به على ان نسبة المعادية

الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس ولمن نسبتها الى المستانف المفروض معه

انه ليس الحكم بانه هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستانف هو الذي كان لان الحكم بانه

هو الذي كان انما يصح اذا انحفظ وحدة الذات ولم ينعدم وليس كذلك لان العدم

فقدان الذات بالكلية فكما يصح ان يقال هذا المستانف هو الذي كان لم يصح ان يقال

هذا الحادث هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل المستانف

انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستانف

في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معاد او لا يكون شيء منهما معادا

والاول باطل فتعين الثاني اذا تمهد هذا فنقول اما اندفاع النظر الاول فلان

ما ذكره ليس عدم الاختلاف بين المعاد والمستانف في نسبة الاعادة اليهما

من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدة الذات لما كانت هي مما تصحح

نسبة الاعادة اليها فرض اعادته وكانت مفقودة فلم يتميز ما فرض اعادته

على استينافه في نسبة الاعادة اليهما فكما لم يصح النسبة الى المستانف فكذا لم يصح النسبة
الى ما فرض اعادته ولا يرد شيء واما الثاني فلانا نختار الاول ونقول لا يجوز
ان يكون بهذا الوجه المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة اذ قد عرفت ان
صحة النسبة موقوفة على كون الذات محفوظة وقد انتفت بالعدم واما الثالث
فلانه ان اريد بحمل هولى صحة الحكم على عدم امكان وقوعه في القول لعالية حمله عليه
في كلام المحقق فصحة الكلام لا تختلف في حملين على ما قرره الا الاستاد على ما علمت
ان الاول مستغن عنه التجوز وفي الثاني فينبغي عطف العيه وان اريد حمله عليه في
كلام شارح كلامه على ما يدل عليه قوله اليس حسن من نسبة ادل لها جلة المنافي من
اه فمع اغماض العين عن عدم دلالة اللفظ عليه كما يظهر بادنى تامل فيه نقول على
هذا الحمل اما ان تنتفي الاعتراضات التي اوردها ام لا فان كان الاول فلم يصح ان
الكلام يصح بهذا الحمل وان كان الثاني والحال انه لم يجب عنها بل اعتقد وروده
فعلم ان الحمل المذكور ليس مراده وامكانه وقوعه هذا المعنى الشيخ فمبني على عدم
التدبر في كلامه فتدبر فان الشيخ بعد ما حقق ان الحكم على المعدوم المطلق
محال مطلقا ذكر نفي ثبوت المعدومات في الخارج ونفي الاحوال ثابتة فالاشارة
الواقعة في كلام الشيخ اشارة الى هذا البحث الاقرب كما هو مقتضى لفظ هذه لا الى

لا الى ما ذكره اولا ضم بتوجه الايرادات المذكورة عليه قال الشيخ ومن
تفهمنا هذه الاشياء اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول
شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو
مثله لو وجد بدله فرق بان كان هو مثلا غاليس هو لانه الذي كان عدم وفي حال
العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي دل ما قلنا اليه
في سلف اقول هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم موجودا الخ
انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز بينه وبين مثله في حال العدم باعتبار انه
حال غير موجود على ما زعم المعتزلة اذ مر آنفا بطلانه فلو تحقق الامتياز
لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا في حال العدم وهو محال واما انه لا بد من تحقق
الامتياز في حال العدم فلانه لو لم يكن الذات محفوظة في العدم فلم يكن
كونه اياه اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح الحكم بكون المثل اياه لم يصح الحكم
بكونه اياه لفقد الذات فيما بين الوجودين واراد بقوله لانه اول شيء يخبر عنه
بالوجود انه لم يكن معادا بل كان مستانفا موجودا اولا واما الرابع فلانه
مبني على توهم ان قول المحقق فلا يصح الحكم عليه بصحة العود دليل على امتناع
الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله لامتناع الاشارة الى المعدوم

بلام التعليل و قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تفريع للنتيجة على الدليل
على ما شعر به كلمة الفاء الا انه غير الدعوى بلا نعم والامر فيه بين واما
الخامس فلما عرفت من التسامح في حمل الكلام على دليل واحد فالمورد غفل عنه
وشنع عليه واما السادس فلان قوله فلا يلزم موضوع الوجودين واتحاد
شيئا واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان المحمولان الاثنان الى اخر ما نقله
وقوله فامتياز المعاد من المستانف اشارة الى الكلام السابق من الشيخ وعرضه
من ذلك المزج بين كلاميه والاشارة الى ان مآلهما واحد فما اورده الا
اعتراضا المورد على النقد بحيث هو كما ذكره المعترض واما السابع فلما
عرفت من انه ليس مدار الدليل على انه وجد عدم الامتياز بينه وبين المستانف
المفروض وما فرض اعادته بل المقابل على عدم الامتياز الموجب لصحة نسبة
الاعادة الى الثاني دون الاول وهو متحقق لفقد الذات واما الثامن فلان
نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء
فلم تحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص بعينه موقوف
على انحفاظ وحدته الشخصية ثم قال واما توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد
(قال في ذاده)
عليه شيء من الاسئلة المذكورة على ما هو عندي ان يقال لا شك ان الاعادة

الاعادة عبارة عن وجود ذلك الشخص ثانيا لا عن مجرد وجود الكلي
الشامل لذلك الشخص ولمثله ثانيا مثلا اذا عدم انسان وجد الكلي الشامل
له ولمثله ولكن هو ليس لا يلزم اعادة الالف بل اعادته عبارة عن
وجوده بعينه ثانيا وكذا الحكم بامكان وجود الكلي ثانيا ليس حكما
بامكان اعادة الفرد وهو ظ واذا تقرر هذا فنقول الصورة الحاصلة
في الذهن من الشخص كلي وان كان ذلك الشخص مع جميع خصوصياته
الجزئية لما ثبت في الحكم من ان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على
وجه كلي بمعنى ان الامر الحاصل منه كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع
خصوصياته كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي
في ذلك المفهوم مشاركة له فاذا عدم الشيء في الخارج فلا ريب في ان ليس
لهويته في الخارج اثر ولا في الذهن الا على وجه كلي شامل له ولمثله لا بخصوصه
وليس للعقل الحكم الا على الشيء الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل على المعدوم
بامكان وجوده ثانيا لما امكنه الا على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله
لا عليه بخصوصه وقد عرفت ان هذا ليس حكما بالاعادة واذا كان الحكم
بامكان الشيء بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك الشيء ممكنا في نفس الامر

ضرورة ان الحكم بالوصف الحاصل للشيء في نفس الامر غير ممتنع على ذلك
الشيء بالنظر الى ذاته وكل ما ليس بممكن في نفس الامر فهو ليس بممكن
ان يتحقق بعينه ضرورة او وفاقا فان قلت لا يجوز ان يجعل المفهوم الكلي
الحاصل من الشيء الذي بملاحظة ذلك الشيء دون مثله ويحكم عليه بحكم يتعدى الى الشيء
دون مثله قلت ليس جعل المفهوم الحاصل في الذهن الذي بملاحظة ذلك الشيء
دون مثله اولى من العكس اذ ليس شيء منهما اشد في الخارج والصورة الحاصلة
في الذهن من كل واحد منهما واحدة وبالجملة المعنى الحاصل من الشيء في الذهن
بعينه المعنى الحاصل من مثله فكيف يجوز ان يكون الشيء بنسبة احد الى احدهما
او يكون تلك النسبة الى الاخر فان قلت ليس هذا حكما على المعدوم بامتناع
الحكم على المعدوم قلنا اشكال المجهول المطلق وهو مع جوابه سيجيء ان شاء الله تعالى
على ان ما ادعينا الا ان الحكم على المعدوم بالاعادة بخصوصه غير ممكن وبالجملة
الحكم على المعدوم بوجه لا يكون حكما على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله غير ممكن
لا ان الحكم على المعدوم مطلقا غير ممكن فان قلت الضرورة قاضية بان
قولنا المعدوم ممكن اعادته يدل على قضية معقولة مشتملة على الحكم
بامكان اعادة المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم بامكان العود ممتنع

ممتنع والدليل عليه غير مسموع لكونه معارضا للبديهية قلنا تحقق
هذا الحكم مناط هنا ليس الا بحصول صورة فينا ثم الحكم عليه بامكان اعادته
بعد عدمه فالحكم في هذه القضية على المفهوم الموجود في الذهن بامكان
وجوده ثانيا لو علم لا على المعدوم بعينه حال عدمه فافهم فان قلت
ما ذا يندفع الايرادات المذكورة اقول اما المعارضة فبان المحكوم به ليس
الا سلب الامكان عن المعدوم اذ الضرورة حاكمة بان ما ليس بممكن ليس
بموجود وسلب الامتناع لا يفيد هذا المدعى لانه لا يستلزم ثبوت الامكان
اذ المعدوم يجوز ان يسلب عنه المتقابلان واما النقض فبان المذكور
من الدليل واللازم منه ليس الا ان الشيء اذا كان بعينه معدوما في الخارج
ولا يكون موجودا في الذهن لا يجوز الحكم عليه بخصوصه لا ان المعدوم
في الخارج لا يجوز الحكم عليه مطلقا لان المعدوم في الخارج يجوز ان يكون
موجودا في الذهن على الوجه الكلي ومحكوما عليه بالاحكام الثابتة له
لهذا الكلي والامثلة التي ذكرت في النقض كلها من هذا القبيل فان
قولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ليس حكما على خصوصية ما ليس بموجود
في الخارج ولا في الذهن بخصوصه بل حكم على الكلي الحاصل في الذهن

المعدوم في الخارج وهذا ليس بممتنع واما المنع الاول فبما عرفت
من ان ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في نفس الامر واما منع الثاني فبان اه
المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن لكن ليس موجودا فيه
بعينه بل بوجه كلي فلا يصح الحكم عليه بخصوصه نعم يبقى في هذا المقام شيء
وهو ان يقال لا يلزم مما ذكرتم الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه
بخصوصه فبامكان الاعادة لا انه لا يجوز الحكم عليه مطلقا فلم لا يجوز
ان يحصل من المعدوم امر كلي في الذهن ويحكم العقل بامكان اعادة ح
جميع افراده واعادة فرد منه بخصوصه ولا نم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه
يقتضي امكان الحكم عليه ويمكن توجيه منع الاول بذلك فتدبر قول الحكم
بان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن
الصورة الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن الحكم عليها
بخصوصها بامكان الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الفعل الجزئي
عنا لما قرر في موضعه ان صدور الفعل الجزئي موقوف على تصوره بالوجه الجزئي
بل يلزم ان لا يكون المفهوم منقسما الى الكلي والجزئي الى غير ذلك وهو ح
ثم ما ذكره الدفع المعارضة لا يندفع به المعارضة على ما فهم من كلام الشيخ

الشيخ من انه بناء الدليل على ان الحكم سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم
مح لانه يتضمن الاشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له
بوجه من الوجوه في الذهن مح وملخص الكلام ان فيما ذكره صحة الدليل على ما
قرره وهو انه لو امكن اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بخصوصه بذلك ذلك لكنه
مح لانه معدوم في الخارج وفي الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه مع انه اعادة المعدوم بخصوصه يستدعي الحكم على المعدوم بخصوصه
فيتوجه انه لو لم يصح اعادة المعدوم لصح ذلك الحكم السلبي اي يصح منا ذلك الحكم
وهو يصح لكونه معدوما في الخارج وليس متصورا بخصوصه وبما قررنا ظهر كلام
اندفاع النقض ايض وذلك لانه لو صح هذا الدليل لم يمكن حكم على معدوم
بخصوصه وذلك يستدعي بصورته بخصوصه على ما قررنا واما المنع الاول فلم
ايض لان صدق الحكم في الواقع لا يستلزم وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك
بان صدق الحكم مطابقته لما في القوة العاقلة واما المنع الثاني فلا يندفع
ايض لان المسلم هو ان امكان العود بشخصه يستدعي امكان صدور الحكم منا على ذلك
المعدوم واما انه يستدعي امكان الحكم عليه بخصوصه على ان يكون موضوع قضية
شخصية فغير مسلم بل يكفي كونه موضوعا للقضية الجزئية بل الدليل على ما

مجموعه رساله عدد یاپراقدر

قدسه لا حاجة الى قيد اخذ لونه الهوية ليست موجودة في الخارج لان

مداره على ما قرره على انه لو صح الاعادة لصح صدور الحكم منا عليه با ويمكن

العود الى الحكم عليه وذلك غير ممكن لان كل ما في الذهن يلحقه كليه فتامل

قال الشارح [illegible] ان ما عدم